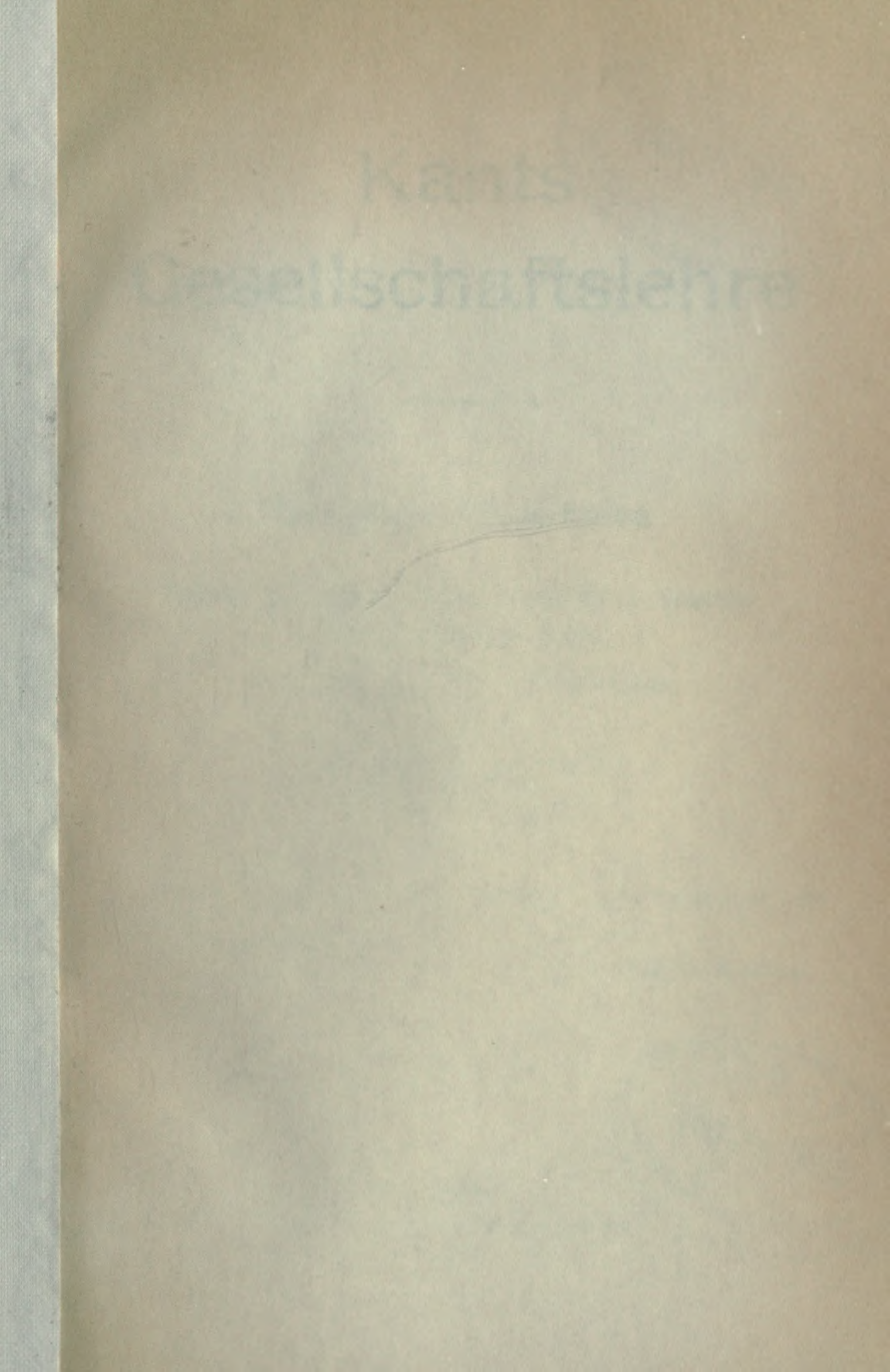
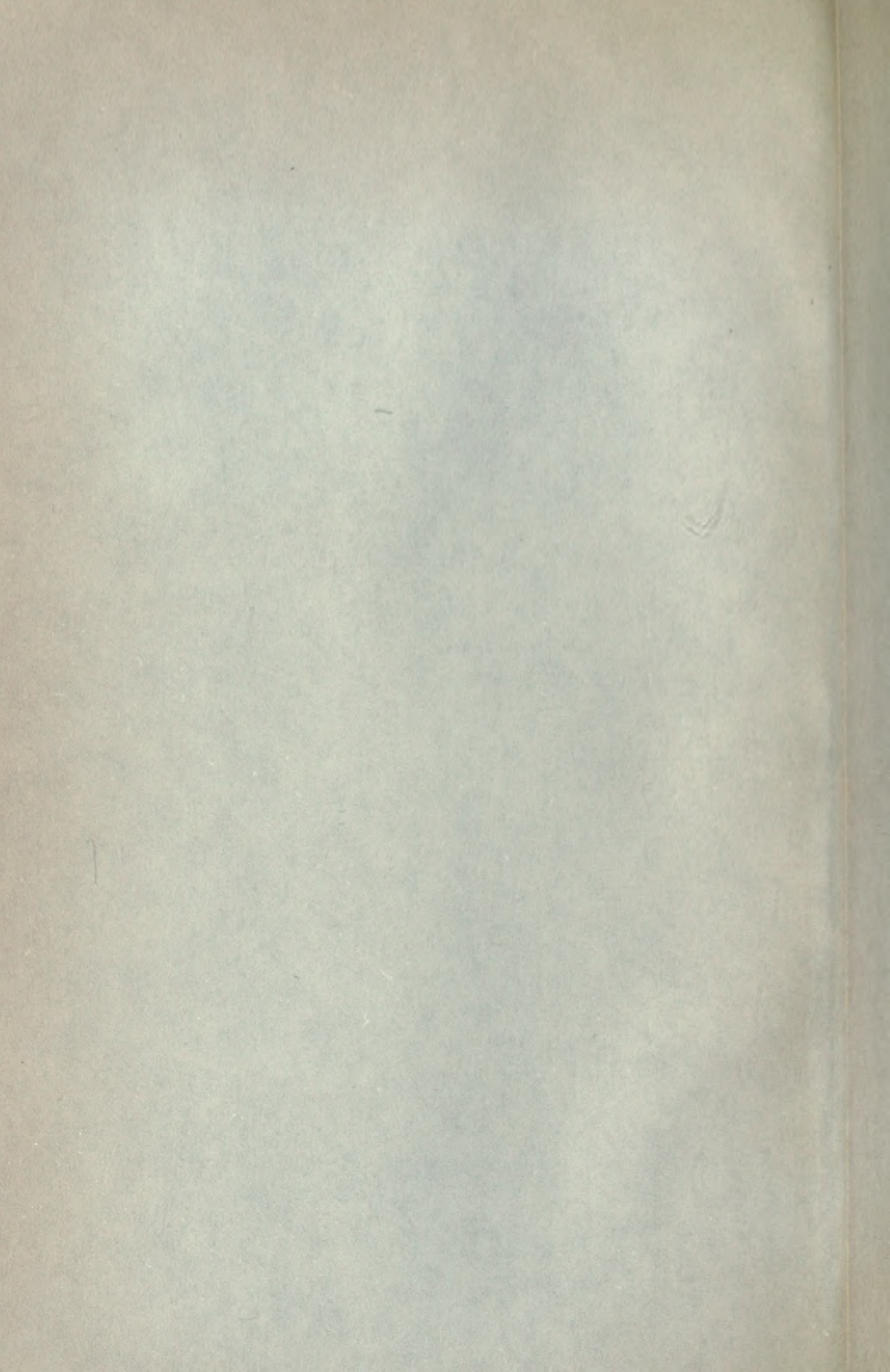


Weissfeld, Moses
Kants Gesellschaftslehre







Kants Gesellschaftslehre

Inaugural-Dissertation
der
hohen philosophischen Fakultät I. Sektion
der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von

Moses Weissfeld
aus Berditschew (Russland)

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professors Dr. Dürr angenommen.
BERN, den 2. März 1907.
Der Dekan: **Prof. Dr. G. Huber.**





BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907

Kants Gesellschaftslehre

Inaugural-Dissertation
der
hohen philosophischen Fakultät I. Sektion der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von

Moses Weissfeld
aus Berditschew (Russland)

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professors Dr. Dürr angenommen.

BERN, den 2. März 1907.

Der Dekan: Prof. Dr. G. Huber.



BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907

Inhaltsverzeichnis.

I. Einleitung.

Das Thema der vorliegenden Arbeit soll Kants Gesellschaftslehre sein. Allein die Begriffe der Gesellschaft (der Societät) und des Gesellschaftlichen (des Sozialen) bleiben bei Kant unbestimmt. An dieser Unbestimmtheit liegt es, dass wir in unserer Darlegung der kantischen Gesellschaftslehre auch solche Gedanken und Gedankenreihen heranziehen werden, die in der Regel nicht zu dem Gebiete der sozialen Wissenschaften gezählt werden, die aber doch auf das Problem des Gesellschaftlichen und der Gesellschaft Bezug haben. Unter der Gesellschaft aber werden wir eine durch wechselseitige oder einseitige Einflüsse bedingte Vereinigung von Menschen und unter dem Gesellschaftsleben diese Einflüsse selbst verstehen. Mit diesen Wortbestimmungen ist zwar gegeben, dass wir die Existenz der «Gesellschaft» und des «Gesellschaftlichen» zugeben, aber nur insofern man diese Worte in dem Sinne nimmt, welcher ihnen eben beigegeben worden ist. Ob aber Vereinigungen von Menschen und Einflüsse innerhalb dieser Vereinigungen etwas sind, was vom Individuum und dem individuellen Leben unterschieden werden soll — dies bleibt bei jener Bestimmung der Gesellschaft und des Gesellschaftlichen dahingestellt.

Allein aus rein äusserlichen Gründen wird es geschehen, dass wir nicht alles im Kantischen Denken, was auf die Societät und das Soziale Bezug hat, berücksichtigen, sondern ein ganzes Gebiet aus unserer Betrachtung ausscheiden werden. Wir meinen nämlich Kants Ethik oder deren einzelne Gedankengänge, sofern sie das Verhältnis der Menschen zu einander zu ihrem Gegenstande haben. Gleichwohl verhehlen wir uns nicht, dass eine Betrachtung *aller* Gedankengänge Kants, die auf das Problem der Beziehungen der Menschen zu einander sich erstrecken, prinzipiell eine viel grössere Bedeutung haben würde, als eine gesonderte Betrachtung nur eines Teiles dieser Beziehungen.

Mit der Bestimmung unseres Themas ist zugleich gegeben, dass wir alles, was auf den *Menschen* Kant Bezug hat, ausser Acht lassen werden. Daraus folgt konsequenterweise, dass wir die Widersprüche, die Kant in seiner Gesellschaftslehre unterliefen, bloss als logische Widersprüche auffassen und uns um Kants persönlichen Lebensgang oder um die damaligen politischen Ereignisse, die jene Widersprüche etwa veranlassen mochten, nicht kümmern werden. Es ist aber auch, wie wir unten sehen werden, unmöglich, einen andern Weg, als den von uns gewählten, zu befolgen und den Zusammenhang zwischen Kants Widersprüchen und seinen persönlichen Erlebnissen, bezw. gewissen politischen Ereignissen aufzuzeigen.

Wir unterscheiden auch zur Erklärung etwaiger Widersprüche keine «Perioden» in Kants Soziologie, denn, wie gesagt, diese Arbeit hat zu ihrem Gegenstande nicht Immanuel Kant, sondern diejenigen Gedanken — mögen sie sich widersprechen oder nicht — welche in den Büchern dargelegt sind, die den Titel «Kants Werke» haben. Und in welcher Weise würde denn eine Unterscheidung von verschiedenen Perioden in Kants soziologischem Denken dienlich sein? Eine solche Unterscheidung würde uns nur zeigen, dass ein gewisser Gedanke in der Periode A, während ein anderer, ihm widersprechender, in der Periode B konzepiert wurde, was aber die betreffenden Gedanken selber nicht berührt.

Wenn wir alles Persönliche in dieser Arbeit vermeiden möchten, so geschieht es nicht nur, weil es überflüssig wäre, den sozialen und den psychologischen Anlässen der Kantischen Lehren nachzuspüren, sondern auch darum, weil wir einen solchen Versuch für unmöglich halten. Denn sofern uns der Autor selbst nicht auf diese Anlässe aufmerksam macht, können wir nur ein *Möglichkeits*verhältnis zwischen einer gewissen von ihm ausgedrückten Ansicht und einem gewissen persönlichen Erlebnis, bezw. einem gewissen sozialen Ereignis, herstellen, nicht aber ein *Wirklichkeits*verhältnis. Ferner ist dieses Möglichkeitsverhältnis nur eines von unzähligen anderen, ebenfalls möglichen. Denn logischerweise gibt es keine Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen Gedanken und psychischen Erlebnissen oder sozialen Ereignissen. Sofern man den Inhalt der Gedanken in irgend welche Beziehungen zu den menschliehen Erlebnissen setzen will, versagt uns die Logik jegliche Hilfe, wohl darum, weil die Inhalte unserer Gedanken von dem Inhalte unserer Erlebnisse unabhängig sind. Es geht nicht an, sich auf die Erfahrung zu be-

rufen, um eine solche Abhängigkeit nachzuweisen, auch nicht, wenn es bewiesen sein soll, dass gewisse Erlebnisse ausnahmslos zu gewissen Gedanken führen. Denn nicht von einer äusseren Abhängigkeit ist hier die Rede, sondern von einer inneren, einer logischen. Der einzige Ausgang, zu dem wir nun Zuflucht nehmen müssen, liegt in der Einsicht, dass es eine höhere, ausser dem erkennenden Bewusstsein liegende Macht gibt, durch die unter anderem die Entstehungsweise unserer Gedanken, sofern die letzteren nicht bloss durch ein mechanisches Deduzieren aus anderen Gedanken abgeleitet sind, bedingt ist. Die Ausserachtlassung dieser Betrachtungen führt daher vielfach bei dem Versuche, die Entstehung gewisser Gedanken bei einem Autor zu verfolgen, zu den gröbsten Irrtümern.

Wir sagten oben, «sofern die Gedanken nicht bloss durch ein mechanisches Deduzieren abgeleitet sind». Das bedeutet, dass wir die auf diese Weise entstandenen Gedanken ohne Zuhilfenahme der höheren Macht erklären können. Die letztere würde also nicht den Inhalt der abgeleiteten, sondern den der Elemente, der primären Gedanken — wenn man sich so ausdrücken darf — bedingen.

Es kommt hier nicht darauf an, diese höhere Macht näher zu beschreiben. Das wichtigste ist hier nur, dass während wir die abgeleiteten Gedanken sozusagen schaffen, uns dagegen die primären gegeben sind. Diejenige Macht, durch welche sie gegeben sind, nennen wir nun höhere Macht, womit zugleich angedeutet wird, dass sie das vermag, was uns unmöglich ist, nämlich Gedanken (Elemente) zu bilden.

Soviel von den Veranlassungen der Gedanken, sofern der Inhalt der letzteren in Betracht gezogen wird. Was dagegen das Denken als solches, d. h. als Denkprozess betrifft, so ist es wohl durch Erlebnisse bestimmt. Denn es ist nicht abzusehen, was einen gegebenen Denkzustand veranlassen könnte, einem anderen Denkzustand seinen Platz abzutreten, wenn nicht äussere Triebfedern ihn dazu bewegten, zu welchen auch die Erlebnisse gehören. Denn das Denken als Prozess ist ein Nacheinander von Denkzuständen.

Wenn wir oben die Methode berührten, die bei der Darlegung der in der kantischen Soziologie vorkommenden Widersprüche befolgt werden soll, so wollen wir uns hiermit nur gegen einen möglichen Angriff wehren, wobei die Angreifer vielleicht unsere Art, wie wir mit Kants Widersprüchen umgehen, beanstanden werden. Aber an und für sich halten wir überhaupt die Konsequenz des

Denkens oder die Widersprüche, die bei einem Schriftsteller vorkommen mögen, nicht für etwas, das für die Beurteilung des Systems oder der Gedankenreihen des betreffenden Autors ausschlaggebend wäre. Denn die Widerspruchslosigkeit erteilt einem in seinen Grundlagen falschen System noch keinen Wert, ausser etwa den der Architektonik, und die bei einem Schriftsteller vorkommenden Widersprüche lassen doch den möglichen Wahrheitswert einzelner Gedanken und Gedankenreihen unangetastet. Wenn wir gleichwohl die Widersprüche, die die Kantische Soziologie aufzeigt, hervorheben werden, so wird es somit nur der Vollständigkeit der Darstellung wegen geschehen.

Wie wir prinzipiell alles vermeiden werden, was sich auf den Menschen Kant bezieht, so werden wir ebenfalls auf Vergleiche der Kantischen Gedanken mit denen anderer Denker, wenn nicht aus prinzipiellen, so doch aus äusserlichen Gründen, verzichten müssen. Zwar könnten solche Vergleiche, wenn sie nur nicht der wissenschaftlichen Mode als solcher entsprungen sind, die Denker miteinander konfrontieren zu lassen, viel dazu verhelfen, die Gedankengänge Kants klarer zu verstehen, allein diese Methode, in ausgiebiger und gewissenhafter Weise befolgt, würde viel mehr Zeit und Raum erfordern, als wir uns hier zugemessen haben.

Es wurde von jemandem gesagt, die soziologischen Schriften Kants — wenigstens die meisten von ihnen — seien wegen ihrer populären Form ungeeignet, als Unterlage für Schlüsse über Kants wissenschaftliche Anschauungen zu dienen. Wir halten diese Ansicht für völlig unbegründet, und wenn irgend eine Ansicht wertlos und jeder Erwiderung unwürdig sein könnte, so wäre es diese. Denn erstens verbirgt ein Schriftsteller unter seinen populären Darstellungen nicht seine Gedanken, d. h. Popularität ist noch nicht Unaufrichtigkeit oder Lüge; zweitens können die Gedanken, die in populärer Form dargelegt sind, vom Verfasser sehr wohl gut überlegt sein; drittens unterscheiden sich Kants soziologische Schriften. der Form nach, nicht im mindesten von seinen übrigen Schriften. Sowohl jene, als auch diese sind esoterisch. Kant hat nie populär schreiben wollen, und alle seine Schriften sind, ohne Ausnahme für ein — um einen Kantischen Ausdruck zu gebrauchen — «gelehrtes Publikum» bestimmt.

Diese Arbeit soll zunächst eine Darstellung sein, aber nicht eine umschreibende, sondern sozusagen eine bearbeitende, indem

wir uns bemühen werden, jeden Gedanken Kants bis zu seinem logischen Anfang zurück- und bis zu seinem logischen Ende fortzuführen. Freilich ist jede Darstellung, sofern sie nicht bloss aus Excerpten besteht, unzuverlässig. Wenn der Leser schon bei der Lektüre eines gewissen Autors einem Hindernisse begegnet, indem die Bedeutung der Wörter und der Ausdrücke bei demselben und beim Leser sich inhaltlich nicht vollständig decken, so kommt bei einer Darlegung für den letzteren noch ein zweites Hindernis hinzu, nämlich das, dass der ursprüngliche Sinn der Ausdrücke des betreffenden Autors auch noch durch den Darleger modifiziert wird. Dieses Hindernis, das auf den individuellen Verschiedenheiten des Geistes beruht, kann hier freilich nicht vermieden werden.

Durch unsere bearbeitende Darstellung der Kantischen Gesellschaftslehre wollen wir einer möglichen Kritik der letzteren vorarbeiten, umsomehr als eine solche Darlegung, abgesehen von den hie und da vorkommenden einzelnen kritischen Bemerkungen, schon selbst in der Auswahl der an Kant gestellten Fragen, wie in der weiteren Entwicklung seiner Gedanken, eine kritische Arbeit ist. Die eigentliche Kritik aber, falls sie jemand geben wollte, würde nicht anders möglich sein, als wenn der Kritiker die für die Gesellschaftslehre tauglichen *Prinzipien* gewinnt. Zwar könnte man auf dem gewöhnlichen Wege der Kritik schreiten und auch ohne solche Prinzipien zu besitzen ein System beurteilen, allein diese Kritik würde nur eine Sisyphusarbeit bilden. Und man käme vielleicht, je nach den soziologischen Ansichten des Kritikers, der zu ihnen nicht durch Auffindung der Prinzipien, sondern sozusagen durch eine wissenschaftliche Flickarbeit gekommen ist, zu Schopenhauers Ansicht über die kantische Gesellschaftslehre, bezw. über die Kantische Rechtslehre, welche in folgenden harten Worten gegeben ist: «Die Rechtslehre ist eines der spätesten Werke Kants und ein so schwaches, dass obgleich ich sie gänzlich missbillige, ich eine Polemik gegen dieselbe für überflüssig halte, da sie, gleich als wäre sie nicht das Werk dieses grossen Mannes, sondern das Erzeugnis eines gewöhnlichen Erdensohnes, an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes sterben muss.» («Welt als Wille und Vorstellung» I. Anhang). Wenn man aber bedenkt, dass die Kantische Soziologie in ihrem Verfahren sich von der bis jetzt aufgetretenen überhaupt nicht unterscheidet und dass ihre Mängel die Mängel der Soziologie überhaupt sind, dann wird man wohl einem Denker keine solchen

harten Vorwürfe machen, sondern lieber die wahren Prinzipien der Soziologie aufzusuchen sich bemühen. Denn auch Schopenhauers Gedanken über die Gesellschaft und das Gesellschaftliche beruhen nicht auf Prinzipien.

Mit den Prinzipien aber ist es in der Kantischen Gesellschaftslehre schlecht bestellt. Damit wollen wir nicht sagen, die letztere sei prinzipienlos. Allein es kommt hier erstens darauf an, wie diese Prinzipien beschaffen und zweitens darauf, ob sie bewusst sind. Was das letztere betrifft, so muss hervorgehoben werden, dass die Prinzipien der Kantischen Gesellschaftslehre, sofern sie eine Lehre vom Seinsollenden ist, nicht als bewusste Prinzipien bei Kant auftreten, wenn sie auch überhaupt nicht fehlen. Ihr Vorhandensein — ihres Unbewusstseins ungeachtet — ist aber für Kant nur dadurch möglich, dass er sie aus dem *tatsächlichen* Bestande der sozialen Wirklichkeit und der sozial-wissenschaftlichen Lehre hernimmt. Anders ausgedrückt, Kant stützt sich auf das Vorhandensein einer sozialen Wirklichkeit (wie einer sie wiederspiegelnden und sanktionierenden Lehre), die er im Grossen und Ganzen annimmt und billigt, und seine eigene Gedankenarbeit besteht nun darin, diese Wirklichkeit hie und da zu verbessern. Der Vorwurf, den er den «sich so nennenden Praktikern», die am Staate »flicken» wollen, macht, trifft daher ihn selber. Sofern aber die Kantische Gesellschaftslehre mit der tatsächlichen Wirklichkeit sich befasst, würde es freilich nicht ein Fehler, sondern ein Vorzug sein, wenn ihre Voraussetzungen dieser entsprächen, und dazu noch bewusst wären. Das ist aber nicht der Fall. Es ist hier nicht der Ort, dies genauer und aufführlicher zu erörtern und zu beweisen; nur bemerken wir, dass durch eben diese Unzulänglichkeit der bisher aufgetretenen soziologischen Theorien überhaupt und der Kants insbesondere für die Erklärung der sozialen Wirklichkeit die psychologischen Phänomene der tiefen Unzufriedenheit und des Bewusstseins der eigenen intellektuellen Machtlosigkeit hervorgehen, die jeden ernst denkenden Menschen erfüllen, sobald er sich über die Societät und das Soziale Rechenschaft geben will.

Es bedarf aber nicht nur prinzipieller *Ansichten*, um die Gesellschaftswissenschaft als solche und in allen ihren Verzweigungen aufzubauen, sondern man muss zuerst Begriffe gewinnen, mit welchen operiert werden soll, die den Stoff zu den prinzipiellen Ansichten

erst abgeben sollen. Anders ausgedrückt, man muss die zu untersuchenden Gegenstände erfassen, sowie die ihnen etwa beizulegenden Prädikate, um eine Lehre aufzustellen. Diese scheinbar so selbstverständliche Bemerkung ist wohl berechtigt, wenn man die Unklarheit und die Verschwommenheit in Betracht zieht, die sich in den sozialen Wissenschaften zeigt, sobald es darauf ankommt, die zu untersuchenden Gegenstände, sowie die möglichen Prädikate derselben zu bestimmen, ein Uebelstand, dem man z. B. in der Naturwissenschaft nicht oder nur selten begegnet.

II. Die sozialen Wissenschaften und ihr Gegenstand.

Wenn wir dieses zweite Kapitel so betiteln, so soll dies seinen Grund nicht darin haben, dass wir ein Problem über die «sozialen Wissenschaften» und ihren «Gegenstand» für logisch berechtigt halten, sondern darin, dass Kant verschiedene Wissenschaften überhaupt, soziale insbesondere, unterscheidet und Versuche anstellt, ihren Gegenstand anzugeben. Denn da man unter Wissenschaft ein System von Gedanken (Begriffen, Anschauungen etc.) versteht, jeder Gedanke aber sich auf etwas bezieht, so kann es keine Diskussion darüber geben, was diese oder jene Wissenschaft zu untersuchen hat, denn das würde bedeuten, dass man für einen Gedanken, der ja schon als solcher seinen Gegenstand hat, erst einen Gegenstand sucht.

Das Problem über die sozialen Wissenschaften und ihren Gegenstand als solches hat daher keine Berechtigung. Anders muss man sich zu dieser Frage stellen, wenn sie bedeuten soll, dass es danach gefragt wird, ob der Gegenstand der betreffenden Wissenschaft in Wirklichkeit existiere und ob er zu erkennen sei. So wird vielfach der Frage nach dem Gegenstande der Philosophie der Sinn substituiert, dass es gefragt wird, ob etwa ein wahres Wirkliches, ein Ding-an-sich existiere und ob es erkennbar sei. In diesem Sinne geben wir die Frage zu. Wenn aber Kant von dem Gegenstand der sozialen Wissenschaften spricht, so meint er keineswegs diese zweite Fassung des Problems.

Weil wir nun das Problem über den Gegenstand der sozialen Wissenschaften (in der ersten Fassung) für logisch unberechtigt halten, so gehört daher der Titel dieses Kapitels nicht zu unserer Gliederung des Stoffes, wie wir sie vorgenommen hätten, wenn wir an die Abfassung einer Gesellschaftslehre gingen, sondern gibt Kants Anschauungen und Tendenzen wieder.

Kant hat öfter Klassifikationen der Wissenschaften vorgenommen,

allein die sozialen Wissenschaften, ausser der Rechtslehre, werden von ihm nie in diese Klassifikationen eingereiht. Diese Tatsache wäre vielleicht dadurch zu erklären, dass Kant über den Gegenstand der sozialen Wissenschaften, als besonderer Disziplinen, nicht im klaren war.

Wir gehen daher bloss zur Aufzählung und Charakterisierung der einzelnen von Kant erwähnten und teils auch ausgeführten sozialen Wissenschaften über, wobei wir freilich partielle Klassifikationen und Zusammenfassungen einzelner Wissenschaften, die sich allerdings bei Kant finden, berücksichtigen werden. Da aber die sozialen Wissenschaften bei Kant vielfach Berührungspunkte mit den individuellen Geisteswissenschaften aufzeigen, so müssen wir der letzteren ebenfalls Erwähnung tun.

An verschiedenen Stellen seiner Werke spricht Kant von folgenden Wissenschaften, die sich auf den Menschen beziehen:

1. Die *Logik*.
2. Die *Kritik der reinen Vernunft*.
3. Die *Kritik der praktischen Vernunft*.
4. Die *Kritik der Urteilskraft* in ihrem ersten Teile, der sich mit der ästhetischen Urteilskraft befasst.
5. Die *Pädagogik*.
6. Die *Tugendlehre*.

7. Die *Rechtslehre*, welche zusammen mit der Tugendlehre die *Metaphysik der Sitten* ausmacht. Die Metaphysik der Sitten und die moralische Antropologie bilden die zwei Teile der *praktischen Philosophie*, der die *theoretische* Philosophie gegenübersteht (Metaphysik der Sitten, Einleitung II).[1] Die Metaphysik der Sitten in ihren beiden Teilen stellt Gesetze a priori auf. Ihre negative Bestimmung besteht darin, dass sie das Moment der Glückseligkeit unberücksichtigt lässt. Denn « wenn die Sittenlehre (d. h. die Metaphysik der Sitten) nichts, als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt sein, zum Behufe derselben sich nach Prinzipien a priori umzusehen (ib.)». Ueber diesen wichtigen Punkt der Kantischen Lehre wird noch in anderen Kapiteln dieser Arbeit die Rede sein. Daraus, dass die Metaphysik der Sitten Gesetze a priori aufstellt,

[1] In unseren Zitaten verweisen wir gewöhnlich auf die einzelnen Paragraphen oder Abschnitte; wo die Seite angegeben wird, da sind die letzten Ausgaben der Kantischen Werke in der „Philosophischen Bibliothek“ zu Grunde gelegt.

müsste man den Schluss ziehen, dass nicht die ganze Rechtslehre in das Gebiet dieser Wissenschaft gehöre, sondern ein Teil derselben, nämlich der, welcher sich mit der positiven Gesetzgebung beschäftigt, aus ihr auszuschliessen sei.

Während die Tugendlehre auf das Moralische im Menschen geht, beschäftigt sich die Rechtslehre mit den Gesetzen, die für das äussere Verhalten der Menschen möglich sind (ib. Einleitung § A). Die Rechtslehre ist entweder *Lehre des positiven Rechtes* oder *eigentliche Rechtswissenschaft*. Die erstere ist auf Erfahrung gegründet und befasst sich mit der wirklichen Gesetzgebung, die letztere besteht aus Prinzipien der reinen Vernunft und befasst sich mit dem natürlichen Recht (jus naturae). Kant versteht aber unter dem natürlichen Rechte nicht das, was man gewöhnlich darunter versteht, nämlich «das Recht, das mit uns geboren ist», sondern das Ideal, und zwar, wie er meint, das formale Ideal des Rechtes. Dies ist aus allen Erörterungen Kants in den «Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre», sowie aus seinen anderen Schriften zu ersehen. Bezeichnend sind in Bezug auf die uns hier beschäftigende Frage folgende Worte aus der «Rechtslehre» (§ 34): «Also sind die Testamente auch nach dem blossen Naturrecht gültig (sunt juris naturae); welche Behauptung aber so zu verstehen ist, dass sie fähig und würdig seien, im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanktioniert zu werden». Der «bürgerliche Zustand» von dem hier die Rede ist, ist aber nichts anderes, als der vollkommene Staat. Freilich gebraucht Kant den Ausdruck «Ideal» nicht, und er würde sich sogar gegen diesen Ausdruck auflehnen, denn nichts lag ihm ferner, als eine *bewusste* Lehre von den Idealen, *als Vorstellungen von Unwirklichkeiten, die wir verwirklichen möchten*. Vielmehr hält Kant das natürliche Recht für etwas, das bereits existiert, und zwar durch die theoretische und die praktische Vernunft in seinem Inhalte beglaubigt. Daher gebraucht auch Kant in der «Rechtslehre» und überall, wo er Bausteine zu einer Rechtswissenschaft sammeln will, nur das Präsens. Den von uns eben bestimmten Begriff des Ideals würde Kant wahrscheinlich, seinen Sprachgepflogenheiten folgend, eine Chimäre nennen. Wenn wir gleichwohl in der Darlegung des Kantischen Gedankenganges den Ausdruck «ideales Recht» gebrauchen, so kommt es daher, dass wir in die Darlegung gewissermassen Kritik hineingelegt haben und einsahen, dass das, was nach Kant ein «reines Vernunftprinzip» des Rechts ist, für den diesen

Gedanken Konzipierenden nichts anderes ist, als eine Vorstellung von einem idealen Zustande. Freilich würde eine Wissenschaft, die zu ihrem Gegenstande Unwirklichkeiten hätte, keine «Wissenschaft» sein, und Kant würde sich gezwungen sehen, auf eine Rechtswissenschaft zu verzichten, wenn er sie als eine Lehre vom Idealen in dem oben bestimmten Sinne definieren wollte. Wie wir aber später bei der Darlegung der Kantischen Gesellschaftslehre sehen werden, ist Kants Rechtswissenschaft eben nichts anderes, als eine Lehre vom idealen Rechte.

Aus dem Begriffe des natürlichen Rechts, das durch die Vernunft beglaubigt ist, folgt, 1. dass es unwandelbar, unhistorisch ist und 2. dass es da ist und nicht willkürlich gesetzt wird (nicht positiv ist), denn es ist durch die ihren Gesetzen folgende theoretische und praktische Vernunft gegeben. Wenn wir diese zwei Merkmale berücksichtigen, so werden wir zugleich einsehen, dass die Anschauungen, die Kant in seinen rechtsphilosophischen Werken, vornehmlich in der «Rechtslehre», entwickelt, und die, trotzdem sie nach Kant nur auf die «Form» des Staates sich beziehen sollen, ein ziemlich ausführliches System darstellen, das Gepräge des Unwandelbaren an sich tragen müssen. Denn wie die Vernunft unwandelbar ist oder sein soll, so auch das Recht, das ja, wie Kant meint, ein reines Produkt der Vernunft ist.

Hier kommen wir zu der Frage, in welchem Sinne Kants Rechtslehre als ein Naturrecht aufgefasst werden kann. Denn wir müssen wohl eingedenk sein, dass dieser Terminus keinen eindeutigen Sinn besitzt. Aus dem bereits Dargelegten ist zu ersehen, dass Kants Rechtslehre eine rationalistische Wissenschaft sei, indem sie ihre Prinzipien nicht aus der Erfahrung sammeln will. Dieser Tendenz der Kantischen Rechtslehre kann eine *relativistische* Tendenz entgegengesetzt werden, nach welcher man im Voraus schon den Erkenntniswert gewisser Lehren beschränkt. Kant gehört in keinem Falle zu den Relativisten, und zunächst in diesem Sinne mag er als Naturrechtler gelten. Dazu kommt noch ein zweites Charakteristikum des Kantischen Naturrechts hinzu, ein Charakteristikum freilich, das Kant selber nicht zugeben würde, das aber in dem Inhalte seiner Lehre gegeben ist: es ist die Richtung auf das Seinsollende, auf das Ideale. Dem Naturrecht könnte man daher bei Kant die positive Rechtslehre insofern entgegensetzen, als diese der Methode noch auf die Erfahrung angewiesen ist, und ihrem Inhalte nach die bereits existierende Wirklichkeit zu ihrem Objekte hat.

Die positive Rechtslehre kann ohne die Rechtswissenschaft nicht bestehen, denn sie entlehnt ihr die «unwandelbaren Prinzipien» (Rechtslehre, Einleitung § A). Das soll wohl besagen, dass die positive Rechtslehre auf eine mögliche Annäherung der wirklichen Gesetzgebung an jene «unwandelbaren Prinzipien» der Rechtswissenschaft hinarbeitet. Hierdurch wird aber die Aufgabe der positiven Rechtslehre etwas anders aufgefasst, als Kant sie gewöhnlich auffasst. Denn sie nimmt hier eine mittlere Stelle ein, indem sie zwischen den Idealen und der empirischen Wirklichkeit vermitteln will, und nicht bloss die letztere darstellt. Wir werden bald sehen, dass Kant von einer besonderen wissenschaftlichen Disziplin, nämlich der moralischen Antropologie, spricht, die eben diese Aufgabe hat. Ganz und gar aber können die Prinzipien der Rechtswissenschaft nicht verwirklicht werden. Sie sind keine realisierbaren, sondern nur Richtung gebende Prinzipien. Dieser Gedanke durchzieht die Kantische Soziologie, aber ebenso der entgegengesetzte, dass die Prinzipien der Rechtswissenschaft realisierbar seien. Im weiteren Verlaufe unserer Darstellung werden wir diesen beiden Gedanken begegnen. Allein wie Kant auch darüber denkt, immer meint er, dass es keine Misshelligkeit zwischen der Rechtswissenschaft (oder Moral, wie er sich im ersten Anhang zur Schrift «Zum ewigen Frieden» ausdrückt) und der «ausübenden Rechtslehre», d. h. der Politik, gibt.

Andererseits aber behauptet Kant, dass die Kenntnis des positiven Rechtes für die Auffindung der in der reinen Vernunft zu suchenden Prinzipien der Rechtswissenschaft «vortrefflich zum Leitfaden dienen kann» (Rechtslehre, Einleitung, § B). Es bleibt aber unklar, inwiefern die Kenntnis der wirklichen Gesetzgebung für die Auffindung der reinen Vernunftprinzipien des Rechtes dienlich sein könne. Allein wir haben hier keinen Widerspruch. Denn damit, dass die positive Rechtslehre uns dazu verhilft die Prinzipien der Rechtswissenschaft aufzufinden, wird nicht gesagt, diese Prinzipien selber seien ihrem Inhalte nach von dem positiven Recht abhängig. Erinnern wir uns der Worte aus der Einleitung zur «Kritik der reinen Vernunft»: «Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht alle *aus* der Erfahrung». Aber die «Kritik der reinen Vernunft bietet uns keine Hilfe, wenn wir sie — speziell den betreffenden Passus aus der Einleitung — benutzen wollten, um jenes fragliche Verhältnis zwischen

der Kenntnis der wirklichen Gesetzgebung und der Kenntnis der reinen Vernunftprinzipien des Rechtes zu klären. Denn während in der «Kritik der reinen Vernunft» der Gedanke, dass alle Erkenntnisse *mit* der Erfahrung anheben, wenn auch nicht *aus* ihr stammen, bedeutet, dass zeitlich keine Erkenntnis der Erfahrung vorangeht, meint Kant, zwischen der positiven Rechtslehre und der Rechtswissenschaft bestehe nicht (oder nicht nur) ein zeitliches Verhältnis, sondern ein logisches: das positive Recht soll als «Leitfaden» zur Rechtswissenschaft dienen.

Die Rechtslehre (die Rechtswissenschaft) zerfällt in die Lehre vom privaten und in die Lehre vom öffentlichen Recht. Das erstere ist der «Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äusseren Bekanntmachung bedürfen», das letztere «der Inbegriff der Gesetze, die einer solchen bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen (siehe § 43 und den Titel des ersten Teiles der Rechtslehre)». Es muss dahingestellt bleiben, ob wir hier eine vollständige Definition des privaten und öffentlichen Rechtes haben sollen oder ob Kant nur eine Seite dieser Begriffe hervorheben wollte. Das öffentliche Recht seinerseits zerfällt in 1. das Staatsrecht; weil nun aber der Staat, wegen der angeblichen «angeerbten Vereinigung» (Blutsverwandtschaft?) auch ein Stammvolk (gens) genannt wird, so entsteht dadurch 2. das Völkerrecht (jus gentium); und weil nun die Erde keine grenzenlose, sondern eine «sich selbst schliessende Fläche» ist, so führt dies unvermeidlich zu dem, was Kant 3. das Weltbürgerrecht nennt (Rechtslehre § 43).

Was das Verhältnis der Rechtslehre zur Ethik anlangt, so hat sich Kant direkt darüber nicht ausgesprochen. Wir werden aber im Verlaufe der folgenden Darstellung sehen, inwiefern Kants Rechtslehre von ethischen Ansichten durchzogen ist. Hier möchten wir nur darauf hinweisen, dass die Sätze, die Kants Rechtslehre bilden, teils durch ethische, teils durch utilitaristische Rücksichten motiviert sind.

8. Die *Anthropologie.* Kant unterscheidet eine moralische, eine physiologische und eine pragmatische Anthropologie. Die moralische Anthropologie befasst sich mit den subjektiven Bedingungen der Ausführung der von der Metaphysik der Sitten aufgestellten Gesetze (Metaphysik der Sitten, Einleitung II). Wenn Kant in der Vorrede zur «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» von einer «praktischen Anthropologie» spricht, die den empirischen Teil der Ethik bildet

so ist es offenkundig, dass diese «praktische Antropologie» ihrem Begriffe nach mit der moralischen zusammenfällt oder wenigstens einen Teil derselben bildet. Die moralische Antropologie nimmt somit eine mittlere Stellung ein zwischen der Rechtswissenschaft und der positiven Rechtslehre. In der «Metaphysik der Sitten» (Einleitung II) spricht Kant so, als ob die moralische Antropologie auch die Pädagogik in sich einschlösse, indem sie unter anderem die Bedingungen aufzeigt, unter welchen die Gebote der Metaphysik der Sitten in der Erziehung zu verwirklichen seien.

Was die physiologische und die pragmatische Anthropologie anlangt, die nach der Vorrede zur «Anthropologie» die eigentlichen zwei Teile der Anthropologie bilden, so geht die erstere auf die Erforschung dessen, «was die Natur aus dem Menschen macht», die letztere auf das, was er selbst aus sich machen kann und soll (Anthropologie, Vorrede). Die erstere geht somit auf das Konstante, die letztere auf das Variable im Menschen aus. Die physiologische Anthropologie, von der auch gesagt wird, sie zergliedere die (ästhetischen) Phänomene unseres Gemüts (Kritik der Urteilskraft, § 29. Allgemeine Anmerkung) und sei, als Wissenschaft des inneren Sinnes, die Kenntnis unseres denkenden Selbst (Kritik der reinen Vernunft S. 349), wäre also Psychologie im jetzigen Sinne dieses Wortes, wie denn Kant selbst sie oft mit der empirischen Psychologie indentifiziert.

Nicht immer unterscheidet Kant eine physiologische und eine pragmatische Anthropologie; einerseits spricht er oft von der Anthropologie schlechthin, ohne anzugeben, dass diese in zwei Disziplinen zerfällt, andrerseits aber anerkennt er oft nur eine pragmatische Anthropologie, unter welcher er dann eine auf die Praxis angewandte Psychologie versteht (physische Geographie, § 2): «Aus ihr (d. h. aus der Anthropologie) macht man sich mit dem bekannt, was in dem Menschen *pragmatisch* ist und nicht spekulativ» (ib.). Die so verstandene Anthropologie und die physische Geographie im weitesten Sinne bilden die zwei Teile der *Weltkenntnis*, die darauf ausgeht, die erworbenen Kenntnisse in Anwendung zu bringen (ib.).

9. Die *Geographie* oder die *physische Geographie* im weitesten Sinne des Wortes. Je nach dem Gegenstande, mit dem sie sich befasst, unterscheidet Kant («Physische Geographie, § 4) 1. eine mathematische Geographie, 2. eine physische Geographie im engeren

Sinne des Wortes, 3. eine politische Geographie, die sich mit dem «Zustande der Staaten und der Völkerschaften» befasst (Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765-1766), 4. eine moralische, die die verschiedenen Sitten und Charaktere der Menschen nach den verschiedenen Gegenden behandelt, 5. eine theologische, 6. eine literarische (Physische Geographie, § 4) und 7. eine merkantilische Geographie. Diese dem Anscheine nach befremdliche Einteilung der Geographie kommt daher, dass Kant unter der Geographie eine Wissenschaft versteht, die sich mit dem Nebeneinander im Raume befasst. Die so verstandene Geographie und die Geschichte füllen den gesamten Inhalt menschlicher Erkenntnis, die Geographie den des Raumes, die Geschichte den der Zeit (ib. § 4). Wir sagten «dem Anscheine nach befremdliche Einteilung», denn, genauer besehen, enthalten die allgemeinen geographischen Werke fast alle jene Unterabteilungen, welche Kant unterscheidet, nur nicht so streng von einander abgegrenzt. Kant hatte daher recht, als er sagte: «Der Name der *Geographie* wird hier also in keiner anderen als der gewöhnlichen Bedeutung genommen (ib. § 3)». In der «Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765-66» unterscheidet Kant nur eine physische, eine moralische und eine politische Geographie. Er spricht auch von einer in Fabris «Geistik» erwähnten «Produktengeographie» (Phys. Geogr. § 4, Anmerkung), erklärt aber nicht, ob er eine solche Unterabteilung der obigen Wissenschaft anerkennt.

Kant misst der Geographie einen grossen wissenschaftlichen und Bildung-Wert zu. Wir werden gleich, im Zusammenhang mit der Darlegung seiner Ansichten über die Geschichte, darüber zu sprechen haben. Hier sei nur mitgeteilt, dass Kant meine, ein Mensch, dessen geographische Kenntnisse sehr beschränkt seien, gemeiniglich sehr arm an Begriffen sei (Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, S. 357).

10. Die *Geschichte* oder die *empirische Geschichte*. Die physische Geographie bildet die Grundlage sowohl aller übrigen Unterabteilungen der Geographie als auch der Geschichte, «denn die Begebenheiten müssen sich doch auf etwas beziehen» (Physische Geographie, § 45).

Kant betrachtet es daher als einen grossen Mangel, «wenn man nicht weiss, an welchem Orte etwas geschehen sei, oder welche Beschaffenheit es damit gehabt habe (ib. § 4)». Die Geographie

bildet somit insofern das Substrat der Geschichte, als sie den Raum angibt, wo eine geschichtliche Begebenheit stattgefunden hat.

Allein es scheint, als ob nach Kant die Geographie nicht nur in diesem Sinne das Substrat der Geschichte bilde, sondern dass sie auch die Grundlage der Geschichte in einem anderen Sinne sei; sie könne uns nämlich über die Vorgänge der eigentlichen Geschichte Aufschluss geben. So sagt Kant (Physische Geographie, § 37): «Die genauere Kenntnis von Tibet in Asien wäre eine der wichtigsten. Durch sie würden wir den Schlüssel zu aller Geschichte erhalten.» Dieser Ausdruck, wie der Gedanke, den er illustrieren soll, ist aber unklar. Auch die Worte, die gleich darauf folgen, hellen die Sache nicht auf. Kant sagt nämlich: «Es ist dieses (gemeint ist Tibet) das höchste Land, wurde auch wahrscheinlich früher als irgend ein anderes bewohnt und mag sogar der Stammsitz aller Kultur und Wissenschaften sein. Die Gelehrsamkeit der Indier namentlich rührt mit ziemlicher Gewissheit aus Tibet her, sowie dagegen alle unsere Künste aus Hindostan hergenommen zu sein scheinen, z. B. der Ackerbau, die Ziffern, das Schachspiel u. s. w. Man glaubt, Abraham sei an den Grenzen von Hindostan einheimisch gewesen. Ein solcher Urplatz der Künste und Wissenschaften — ich möchte sagen, der Menschheit — verdiente wohl die Mühe einer sorgfältigeren Untersuchung.» Dieses Zitat will zunächst auf die Wichtigkeit der geographischen Erforschung Tibets hinweisen, weil dieses Land der Stammsitz der Kultur sein soll. Die Kenntnis Tibets hätte also für uns dasselbe Interesse, wie es z. B. der Ort hat, wo wir einmal etwas sehr wichtiges erlebt haben. Das ist der eigentliche Sinn der zitierten Worte. Wir finden hier also keine Erklärung des ersten Zitates. Wenn wir dies berücksichtigen und dazu noch in Betracht ziehen, dass die zuletzt angeführten Worte aus der «Physischen Geographie» stilistisch mit den zuerst angeführten nicht verbunden sind, so müssen wir dabei bleiben, dass das erstere Zitat durch das zweite nicht erklärt wird und dass die Ansicht Kants, dass die geographische Erforschung Tibets uns einen «Schlüssel zu aller Geschichte» geben würde, keine eindeutige Erklärung seitens des Interpreten zulässt. Derselben Unklarheit begegnen wir, wenn Kant von der eigentlichen physischen Geographie als einem Fundamente der Geschichte spricht, «ohne welches sie (sc. die Geschichte) von Märchenerzählungen wenig unterschieden ist» (Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winter-

halbjahre 1765-1766). Diese Unklarheit verbietet es uns, Kant ohne weiteres zu der geographischen Schule in der Soziologie zu zählen, wie sie in der neuesten Zeit aufgetreten ist.

Neben der physischen Geographie zählt Kant auch die Anthropologie und die Sprachwissenschaft zu den Grundlagen der Geschichte. Die Sprachwissenschaft sei speziell für die «alte Geschichte der Völkerwanderungen» dienlich («Nachschrift eines Freundes zum littauisch-deutschen Wörterbuch von Ruhig und Mielcke). Unter den «Völkerwanderungen» sind wahrscheinlich nicht die bekannten mittelalterlichen Bewegungen der Völker zu verstehen, sondern die Wanderungen der Völker in den ältesten Zeiten. Es bleibt freilich noch unbestimmt, was für Wanderungen aus der alten Geschichte gemeint sind und in Bezug auf welche konkreten historischen Verhältnisse der Nutzen der Sprachwissenschaft sich bewährt hat oder sich bewähren kann. Von der Anthropologie, als Grundlage der Geschichte, wird noch später die Rede sein.

Die Geschichte ist eine ebenso zuverlässige Wissenschaft, wie die Geometrie, und diese ihre Zuverlässigkeit beruht darauf, dass sie auf Erfahrung gegründet ist («Nachricht u. s. w.»). Kant vergleicht daher den Polybius mit dem Euklides. Siehe auch «Kritik der Urteilskraft», § 91: « . . . . . die Objekte der *Geschichte* und der Geographie, wie alles überhaupt was zu wissen, nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, *wenigstens möglich ist*, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Tatsachen.» Die Erfahrung, auf die die Geschichte sich gründet, ist eine fremde Erfahrung. Zum Unterschiede von der Geographie, bei welcher die fremde Erfahrung die Form der *Beschreibung* hat, erhält die fremde Erfahrung, die die Geschichte ermöglicht, die Form der Erzählung (Physische Geographie, § 3). Das soll wohl bedeuten, dass die Geschichte auf Ereignisse ausgeht.

In demselben Werke (§ 4) versucht Kant auch eine andere Seite des geschichtlichen Erkennens hervorzuheben. Alle Erkenntnisse sind entweder «Begriffe» oder sie beziehen sich auf eine gewisse Zeit oder einen gewissen Raum. Zu den Erkenntnissen der ersteren Art gehört z. B. die Unterordnung der Rinder unter das Geschlecht der vierfüssigen Tiere; was hier das Objekt einer und derselben Erkenntnis bildet, kann in der Wirklichkeit, sowohl zeitlich, als auch räumlich, von einander sehr entfernt sein. Aus Erkenntnissen der zweiten Art besteht die Geographie und die Ge-

chichte, von denen die erstere sich auf den Raum, die letztere auf die Zeit bezieht. Während die Geographie auf das Nebeneinander im Raume geht, hat es die Geschichte mit dem Nacheinander der Begebenheiten in der Zeit zu tun. Die Geschichte ist gleichsam eine «kontinuirliche Geographie». Umgekehrt nannte Kant in der «Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765 — 1766» die Geographie im weitesten Sinne dieses Wortes eine «Historie von dem jetzigen Zustande der Erde».

Wenn Kant die Geschichte als die Wissenschaft vom Nacheinander der Begebenheiten, die Geographie als die vom Nebeneinander (des Seienden) bezeichnet, so ist dieser Gedankengang nicht ohne weiteres klar. Will Kant hierdurch alle möglichen Erkenntnisse in zwei Teile teilen — in die Erkenntnisse, welche sich auf das Seiende und die, welche sich auf das Fliessende, Werdende beziehen, und nennt sonach das Gebiet der ersteren «Geographie», das der letzteren «Geschichte»? In diesem Falle würden sich alle Wissenschaften ohne Ausnahme in diese Einteilung eingliedern lassen, je nachdem sie zu ihrem Gegenstande das Sein oder das Werden haben. Wäre diese Auffassung des Kantischen Gedankens richtig, so müssten wir den letzteren, als bloss eine Wortbestimmung ausdrückend, ohne jegliche Bedenken hinnehmen, und nur etwa die Existenz, die Erkennbarkeit und die Beschaffenheit des Seins und des Werdens selbst könnte etwa diskutierbar sein. Allein es ist auch möglich, dass Kant sagen wollte, die *gegebene* Geographie und die *gegebene* Geschichte untersuchen — die eine das Nebeneinander im Raume, die andere das Nacheinander in der Zeit, — und füllen somit das ganze Gebiet menschlicher Erkenntnisse aus. Ein solcher Gedankengang würde freilich eine andere Behandlung erheischen. Denn dann bliebe übrig zu sehen, ob die Bücher geographischen und historischen Inhaltes sich wirklich mit dem Nebeneinander *alles* Seienden im Raume, bezw. mit dem Nacheinander *aller* Begebenheiten in der Zeit befassen, woraus man dann ersehen könnte, ob sie das Gesamtgebiet menschlicher Erkenntnisse ausmachen oder nicht.

Die Betrachtungen über die Geschichte, als Wissenschaft, die die Geschichte als Wirklichkeit, und zwar als Wirklichkeit in der Zeit, abbilden soll, finden sich bei Kant überall, wo er nur von der Aufgabe der Geschichte spricht. Und man darf sich nicht durch sonstige Behauptungen Kants, die den Anstrich haben, als ob sie

zu jenen Betrachtungen in einem scharfen Widerspruche stünden, irre machen lassen. Wir müssen nun zwei Gedankengänge Kants hervorheben, die dem Anscheine nach jene hauptsächlich in der «Physischen Geographie» enthaltenen Betrachtungen über die Aufgabe der Geschichte aufheben, die aber in der Tat eine selbständige Bedeutung haben und für die Frage über das geschichtliche Erkennen gar nicht in Betracht kommen. Wenn wir gleichwohl diese Gedankengänge hervorheben, so kommt es daher, dass man sie irrtümlicherweise benutzen kann (und auch benutzt hat), um über Kants Stellung zur Geschichte zu urteilen.

Der erste Gedankengang betrifft die Unterscheidung von einem «Zeitursprung» und einem «Vernunftursprung». Die Frage nach dem Ursprunge irgend einer Wirkung aus irgend einer Ursache kann nämlich nach Kant entweder eine Frage nach dem Zeitursprung dieser Wirkung, oder eine Frage nach dem Vernunftursprung derselben sein. Im ersten Falle bezieht sich die Frage auf das *Geschehen*, im zweiten auf das *Dasein* der Wirkung (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, I. Stück, 4. Kapitel). In seiner Gesellschaftslehre benutzt Kant beide Fragestellungen: so z. B. in Bezug auf den Ursprung des Staates vertritt er sowohl die Gewalttheorie, nach welcher der Staat durch Gewalt entstanden ist, als auch die Vertragstheorie, — jene als Antwort auf die Frage über den «Zeitursprung», diese als Antwort auf die Frage über den «Vernunftursprung» des Staates. Daraus ist zu ersehen, dass die zweite Frage die erste nicht zu verdrängen tendiert, sondern beide Fragen treten als gleichberechtigt nebeneinander auf, weil sie ihrem Inhalte nach voneinander ganz verschieden sind. Nur das gemeinsame Wort «Ursprung» ist es, das leicht verwirren kann. Wenn dem so ist, so ist es klar, dass Kants Lehre über den «Vernunftursprung» nichts über die Geschichte, speziell über die Aufgabe der Geschichte, entscheidet.

Der zweite Gedankengang Kants, der scheinbar seine in der «Physischen Geographie» dargelegten Betrachtungen über die Aufgabe der Geschichte aufhebt, bezieht sich auf die Art, wie man sich bei der Auffassung der biblischen Berichte verhalten soll. Wir müssen hier ein längeres Zitat aus der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (I. Stück, 4. Kapitel, Anmerkung) anführen: «Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zunutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei oder

wir ihn nur hineinlegen; wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntnis sein würde. Man muss nicht ohne Not über etwas und das historische Ansehen desselben streiten, was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird und gar ohne ihn erkannt werden muss. Die historische Erkenntnis, welche keine innere, für jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.»

Dieses Zitat bezieht sich auf die Art der Auffassung der Bibel. Wenn Kant daher von den historischen Adiaphora spricht, so meint er eben nichts anderes als die biblischen Berichte und nicht die Geschichte überhaupt. Richard Fester («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie», S. 81, 82) hatte daher unrecht, als er in den angeführten Worten aus der «Religion» Kants Verhältnis zu der Geschichtswissenschaft erblickte.

Einmal freilich äussert sich Kant so, dass man eine Geschichte (und zwar eine Geschichte der Philosophie) ohne Zuhilfenahme der Empirie aufbauen könne. Danach hätte also die Geschichte der Philosophie nicht zur Aufgabe, dem empirisch gegebenen Nacheinander der Erscheinungen nachzugehen und sie wiederzuspiegeln. Lose Blätter II, S. 285 ff.: «Ob eine Geschichte der Philosophie mathematisch abgefasst werden könne? Wie der Dogmatismus, aus ihm der Skeptizismus, aus beiden zusammen der Kritizismus habe entstehen müssen? Ja, wenn nämlich die Idee einer Metaphysik der menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstösst, und diese ein Bedürfnis fühlt sie zu entwickeln, diese Wissenschaft aber ganz in der Seele, obgleich nur embryonisch vorgezeichnet liegt». Allein dies steht mit jenen Auslassungen in der «Physischen Geographie» nur insofern in Widerspruch, als Kant sagt, man könne bei der Konstruktion der Geschichte der Philosophie sich der Erfahrung entschlagen. Andererseits aber wird hiermit noch nicht gesagt, dass die auf solche Weise konstruierte Geschichte der Philosophie dem wirklichen Nacheinader der Philosopheme nicht entspreche.

Im Aufsatze «Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte», den Rosenkranz in seiner «Geschichte der Kantischen Philosophie»

(Kants sämtliche Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert, Bd. 12, S. 248) fälschlich zu den theologischen Schriften Kants zählt, der aber doch, ungeachtet dessen, dass Kant seine Darstellung an die ersten Kapitel der Genesis knüpft, zu den rein soziologischen gerechnet werden muss, stellt Kant Untersuchungen über die Anfänge der Geschichte der Menschengattung an, und erörtert dabei die Frage über die Methode solcher Untersuchungen. Er meint, es sei unberechtigt, den geschichtlichen Verlauf ganz und gar auf Mutmassungen zu gründen; eine solche Darstellung der Geschichte würde vielmehr mit einem «Roman» verglichen werden können. Wohl aber sei es möglich, durch Mutmassungen einzelne Lücken in dem Fortgange der Geschichte auszufüllen, indem die Kenntnis des Vorhergehenden und des Nachfolgenden einen ziemlich sicheren Leitfaden zur Entdeckung der Mittelursachen bieten könne. Diesen Gedanken Kants könnte man folgendermassen veranschaulichen: wenn uns im geschichtlichen Verlauf a und c bekannt sind, so können wir gestützt auf diese Kenntnis, auf die Mittelstufe *b* mit annähernder Sicherheit schliessen. Kant stellt aber auch Untersuchungen über den Anfang der Menschengeschichte an und versucht dieses Verfahren, da wir hier auf andere Bedingungen stossen als bei der Untersuchung des Verlaufs der Geschichte, dadurch zu rechtfertigen, dass unter der Annahme, dass die menschlichen Handlungen im Anfange der Geschichte weder besser noch schlechter waren, als sie jetzt sind, man sich somit auf die Erfahrung stützt, wenn man Ansichten über den Anfang der Menschengeschichte ausspricht. Dieser Gedankengang lässt keine eindeutige Auffassung zu. Man muss Kant entweder so verstehen, dass wir bei den Untersuchungen über die Anfangsperiode der Geschichte die Kenntnis der auf die unbekannten Anfänge der Geschichte folgenden Ereignisse einerseits, und die Kenntnis der menschlichen Natur andrerseits, benutzen müssen; oder so, dass wir nur die Kenntnis der menschlichen Natur nötig haben. Wie dem auch sei, die Anthropologie wird hier als ein Fundament der Geschichte ausgegeben. Wir werden unten sehen, dass dies auch zutrifft in Bezug auf die philosophische Geschichte, denn auch diese soll auf der Anthropologie fussen. Allerdings sind für Kant die Ergebnisse der Untersuchungen über den Anfang der Geschichte, wie ihre Methode eben geschildert worden, blosse «Mutmassungen», «obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an die Erfahrung geknüpften Leitfaden».

Aber die Geschichte beschäftigt sich nicht nur mit der Vergangenheit, sondern sie vermag auch künftige Begebenheiten vorauszusagen. Dies sagt Kant im 9. Satz der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht». Und auch im «Streit der Fakultäten» (2. Abschn. No. 1) wird dieser Gedanke wiederholt. Hier meint er, die Frage nach dem künftigen Gang der Geschichte könne auf dreierlei Weise gelöst werden: 1. Durch *Weissagung* oder Prophezeiung, indem man durch übernatürliche Mittel eine Aussicht in die Zukunft gewinnen will. 2. Durch *Wahrsagung*, indem man sich zwar auf die Naturgesetze nicht stützt, das Uebernatürliche aber nicht herbeizieht; dies ist aber nur möglich, wenn der Wahrsager die Begebenheiten, die er zum voraus verkündigt, selber herbeiführt. Die jüdischen Propheten, die den Verfall und die gänzliche Auflösung des jüdischen Staates verkündigten, die Politiker, die aus der Gewährung der politischen Freiheit an das Volk traurige Folgen vorhersehen, die Geistlichen, die den Verfall der Religion und die nahe Erscheinung des Antichrists verkündigen, — alle diese können wohl das Zukünftige vorhersagen, denn ihre Tätigkeit und alle ihre Veranstaltungen bezwecken eben dieses für die Zukunft Vorhergesagte, indem die jüdischen Propheten das Volk mit kirchlichen und bürgerlichen Lasten beschwerten, die Politiker «durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebenen Anschläge» das Volk «halsstarrig und zur Empörung geneigt» gemacht haben, die Geistlichen aber, dem Volke die Observanzen und den historischen Glauben zur einzigen Pflicht machend, es eben dadurch zur Irreligiosität verführten. (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 2). 3. Durch Vorhersagung, indem man sich auf bekannte Naturgesetze stützt.

Was sind das aber für Naturgesetze, auf welche eine «vorhersagende» Geschichte sich gründet? Bei der Charakterisierung der «wahrsagenden» Geschichte, die sich jeder Naturgesetze entschlagen will, nennt Kant als Beispiel für die letzteren, die Gesetze der Sonnen- und Mondfinsternisse (Str. d Fak., 2. Abschn., No. 1). Daraus könnte man schliessen, dass die Gesetze, auf die sich die vorhersagende Geschichte gründet, ihrem Charakter oder ihrer strengen Geltung nach sich von denen der Sonnen- und Mondfinsternisse nicht unterscheiden. In den einleitenden Worten zu der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» hat Kant mit grossem Nachdrucke auf die Gesetzmässigkeit des menschlichen, speziell des sozialen Lebens hingewiesen.

Allein mit diesen wenigen Worten über die Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens ist nur der strenge Charakter derselben angedeutet worden; des näheren werden wir über den Sinn, den Kant in den Begriff der sozialen Gesetzmässigkeit hineinlegt, später zu sprechen haben, wo gezeigt werden soll, dass das Teleologische und das Gesetzmässige, in Anwendung auf das soziale Leben, für Kant Wechselbegriffe seien.

Die Möglichkeit, künftige Ereignisse und Gestaltungen des sozialen Lebens vorauszusagen, hat Kant aber selbst durch die Berufung auf das unberechenbare Moment im Menschen aufgehoben. So sagt er in der «Kritik der reinen Vernunft» (Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschnitt), dass man den Grad der in einem Staate erreichbaren Freiheit nicht bestimmen könne, «eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann». Wenn wir in diesem Satze kein leeres Spiel mit dem Worte «Freiheit» vor uns haben sollen, so kann er wohl den Sinn haben, dass es, beim Vorhandensein eines freien Willens beim Menschen, unmöglich erscheine, die Grenze der erreichbaren politischen Freiheit anzugeben, denn die Menschen, eben als Wesen mit einem freien Willen, sich jeder Berechnung ihrer künftigen Wünsche und Handlungen entziehen. Diese Deutung stimmt auch mit einer Stelle aus dem «Streit der Fakultäten» überein (2. Abschnitt, No. 4), wo Kant ausdrücklich bemerkt, die Voraussagung sei unmöglich, «denn wir haben es mit frei handelnden Wesen zu tun». Diese Ansicht steht aber in einem scharfen Gegensatze zu den Anfangsworten der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», wo gesagt wird, dass, was man sich auch unter der Freiheit des Willens in metaphysischer Absicht denken möge, die Erscheinungen des Willens allgemeinen Naturgesetzen unterworfen seien. Nun bezieht sich aber die politische Freiheit auf die äusseren Handlungen, auf die «Erscheinungen» des Willens. Es könnte daher jedes andere Hindernis sich der Vorhersagung des höchsten erreichbaren Grades der Freiheit entgegenstellen, nur nicht dieses, dass wir es hier mit Freiheit und mit frei handelnden Wesen zu tun haben. Aber auch abgesehen von diesem Widerspruch erfahren wir von Kant nicht, inwiefern die Kenntnis der «Naturgesetze» des sozialen Lebens uns zur Vorhersagung verhelfen kann. Er gibt uns überhaupt den Weg nicht an, der uns zur sicheren Voraussicht künftiger Formen des sozialen Lebens führen dürfte. In Bezug

hierauf spricht er sich einmal nur negativ aus, indem er sagt. dass die Frage über den (künftigen) Fortschritt durch die Erfahrung nicht gelöst werden könne, denn wenn diese uns auch zeigen würde, dass das menschliche Geschlecht bisher im Fortschreiten oder im Rückgange begriffen gewesen sei, so folgt daraus nicht. dass nun der «Umwendungspunkt» nicht eintreten könne (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 4).

Während Kant in Bezug auf die Metaphysik behauptete, es seien freilich viele Bücher unter diesem Titel erschienen, in Wirklichkeit aber gebe es bis jetzt noch keine Metaphysik. stellt er an die Geschichte nicht die Frage, ob sie tatsächlich als Wissenschaft bereits vorhanden sei oder nicht. Eine solche Frage war für ihn, wie es scheint, überflüssig, und die Geschichte, die er vorfand, scheint ihn ganz befriedigt zu haben. Die Glaubwürdigkeit der letzteren hat er nicht angezweifelt. Nur meint er, die geschichtlichen Begebenheiten müssen uns durch Gelehrte oder, wie er sich ausdrückt, durch ein gelehrtes Publikum überliefert sein, wenn wir sie als wirklich geschehen betrachten sollen. Dies bringe es mit sich, dass die Geschichte ein viel jüngeres Wissenschaftsgebiet sei, als andere Erzeugnisse des menschlichen Geistes, wie etwa die Poesie (Religion u. s. w., Anfang des ersten Stückes). Daher meint er auch, dass durch die griechische Literatur uns jede ältere oder gleichzeitige Geschichte aufbewahrt, wenigstens beglaubigt werden müsse (Idee zu einer allg. Geschichte, 9. Satz). Die erste Seite der Geschichte des Peloponnetischen Krieges von Thukydides ist daher, wie Kant Hume beistimmt, der einzige Anfang aller möglichen Geschichte, wie das Erscheinen der Septuaginta der Anfang der jüdischen Geschichte ist (ib. Anmerkung). Das letztere Beispiel beweist freilich den Gedanken, den Kant damit beweisen will, nicht, denn durch die Septuaginta wurden nicht die Nachrichten aus der jüdischen Geschichte beglaubigt, sondern der Inhalt der jüdischen Geschichtsquellen, nämlich des Pentateuchs, wurde dadurch der gebildeten und der gelehrten Welt zugänglich gemacht. Der Grad der Glaubwürdigkeit aber blieb der frühere. Kant verwechselt hier die selbständige Forschung mit der Uebersetzung.

Hier wäre es angebracht, einige Worte über Kant als Geschichtskenner einzuschalten. Man spricht oft davon, dass die Geschichte keine starke Seite Kants gewesen sei, und dies wird vielfach zur Herabwürdigung seiner Gesellschaftslehre benutzt. Wir

wollen jetzt nicht die Frage stellen, ob und welcher wissenschaftliche Wert der Kantischen Gesellschaftslehre zukommt, allein es sei hier nur bemerkt, dass wir keinen sichern Grund zur Annahme haben, dass Kant mangelhafte Kenntnisse in der Geschichte besass. Hiermit wollen wir sagen, dass Kant vom geschichtlichen Gange der Menschheit einen eben so guten oder eben so schlechten Begriff hatte, wie jeder gebildete Mensch oder vielleicht jeder Gelehrte. Ob er die Geschichte wirklich kannte. d. h. ob er, ohne ihn mit Anderen zu vergleichen, höheren Anforderungen, die aus der Betrachtung des Wesens des geschichtlichen Ganges der Menschheit und der diesen geschichtlichen Gang wiederspiegelnden möglichen Wissenschaft hervorgehen, entsprechen könnte, — diese Frage gehört nicht in diese Arbeit. Es sei hier nur bemerkt, dass der Lösung dieser Frage die Lösung des Problems über den Wert der traditionellen und über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer methodologisch und inhaltlich befriedigenden Geschichtswissenschaft vorangehen muss. Niemand hat auch zu zeigen versucht, inwiefern Kants Gesellschaftslehre anders würde ausgefallen sein, wenn er reichere Kenntnisse in der empirischen Geschichte besessen hätte. Seine Gesellschaftslehre und sogar seine eigentliche Geschichtsphilosophie hat auch nicht im mindesten wegen seiner angeblichen Unkenntnisse in der Geschichte gelitten. Man vergisst, dass Kant sich mit der empirischen Geschichte nur insoferne befasste, als sie die ältesten Zeiten betrifft, wohin eine wissenschaftliche Geschichte überhaupt nicht gelangt. In dieser Hinsicht könnte also die Kenntnis der Geschichte Kant keine Hilfe leisten. Dann ist auch zu bedenken, dass, was z. B. das Vorhersagen der Zukunft anbelangt, Kant prinzipiell sich auf den Boden der Erfahrung nicht stellen will. Auch hier also könnte er jeglicher Kenntnisse der empirischen Geschichte entbehren.

11. *Die philosophische Geschichte* (dafür finden sich Ausdrücke, wie Weltgeschichte, Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, planmässige Geschichte). Obwohl Kant oft das Wort «Geschichte» gebraucht, ohne anzugeben, ob er damit die empirische oder die philosophische Geschichte meint, so kann doch kein Zweifel darüber sein, dass er diese beiden Disziplinen von einander unterscheiden will. Allein wo Kant den Unterschied zwischen ihnen anzugeben versucht, da sind seine Erklärungen nicht eindeutig. Bald sieht er diesen Unterschied darin, dass die empirische Geschichte mit einer

bestimmten Epoche oder einem bestimmten Lande sich befasse, während die philosophische auf die Erforschung des geschichtlichen Ganges der ganzen Menschengattung ausgehe, bald darin, dass der philosophischen Geschichte der teleologische Standpunkt eigen sei, während derselbe bei der empirischen Geschichte fehle. Endlich könnte man noch vermuten, dass sowohl die «weltbürgerliche Absicht», als auch der teleologische Standpunkt die Merkmale bilden, wodurch sich die philosophische Geschichte von der empirischen unterscheidet. Die beiden Merkmale könnten dann mit einander so verbunden sein, dass der teleologische Standpunkt nur an der Betrachtung des geschichtlichen Ganges der ganzen Menschheit seine Berechtigung finden kann, denn einzelne Ereignisse oder die Geschichte einzelner Völker und Epochen spiegeln uns nur Zufälligkeiten vor. Alle drei Auffassungen sind in dem Aufsatze «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» vertreten. Die erste Auffassung scheint auch in der Rezension des zweiten Teiles der Herderschen Ideen hervorzutreten, wo Kant von einer «allgemeinen Naturgeschichte» des Menschen spricht. Wir werden unten sehen, dass, während Kant ausführliche Auseinandersetzungen nach verschiedenen Richtungen über das zweite Merkmal — den teleologischen Standpunkt — der philosophischen Geschichte anstellt, er sich mit der Erörterung des ersteren Merkmales, des universalen Charakters dieser Wissenschaft, sehr wenig, und mit der Erörterung der Möglichkeit einer solchen Geschichtsforschung und Geschichtsdarstellung, die die Entwicklung der ganzen Menschenwelt zu ihrem Gegenstande hätte, gar nicht befasst.

Das Gemeinsame aber zwischen der empirischen und der philosophischen Geschichte besteht darin, dass sie sich mit den Erscheinungen des menschlichen Willens befassen. Der angegebene Unterschied findet seine Berechtigung nur in dem Vorhandensein verschiedener Seiten an diesen Erscheinungen des menschlichen Willens. Dadurch will Kant den Vorwurf abwehren, als ob er die empirische Geschichte durch die philosophische verdrängen möchte (Idee usw. 9. Satz). Er glaubt auch, dass auch die letztere durch die erstere nicht ersetzt werden könne. Denn er sieht in der immer wachsenden Fülle des Materials der empirischen Geschichte eine von den Nachkommen kaum zu bewältigende Last, die durch die philosophische Geschichte beseitigt werden könnte, die letztere würde nämlich nur das zur Darstellung bringen, was die Völker und Regierungen in

weltbürgerlicher Absicht getan haben (ib.). Anderseits aber könnte sie sogar die «fabelhaften» Zeiten in ihr Gebiet hereinziehen, wenn nur diese Fabeln etwas enthielten, was das allgemeine Wohl der Menschen im bürgerlichen Zustande fördern könnte (Reflexionen, Nr. 681). Dadurch wird aber das Gebiet der philosophischen Geschichte teilweise erweitert. Zugleich aber streift Kant hierdurch den wissenschaftlichen Charakter der philosophischen Geschichte ab und schiebt ihr praktisch-politische Zwecke unter, in Befolgung welcher man vor einer Unwahrheit oder wenigstens vor geschichtlich Unsicherem nicht zurückscheut. Der philosophischen Geschichte werden damit lehrhafte Tendenzen zugemutet, während Kant die empirische Geschichte immer nur als eine rein theoretische Wissenschaft betrachtet. Eines muss man aber im Auge behalten. Wenn Kant von der immer wachsenden «Last» der empirischen Geschichte und der Beseitigung dieser Last durch die philosophische Geschichte spricht, so mutet er der letzteren nur eine gewisse *Auswahl* des Stoffes zu, und nicht etwa dass sie sich, die Fülle der singulären geschichtlichen Ereignisse in eine gewisse Zahl von Gesetzen zusammenschrumpfen lassend, um Windelbands Ausdrücke zu gebrauchen, aus einer idiographischen in eine homothetische Wissenschaft verwandle. Im Zusammenhange mit dem eben hervorgehobenen praktischen Zweck der philosophischen Geschichte steht noch ein anderer, den ihr Kant zuschreibt. Der Wunsch nämlich, auf den Ehrgeiz der Staatsmänner so einzuwirken, dass diese durch ihre Tätigkeit die Zwecke der Menschheit zu befördern bestrebt wären, könnte ebenfalls einen Beweggrund dazu abgeben, eine philosophische Geschichte abzufassen (Idee zu einer allg. Gesch., 9. Satz). Freilich hält Kant das letztere nur für einen «kleinen» Beweggrund. Wahrscheinlich eben diesen «Vorteil» fasst Kant ins Auge, wenn er im neunten Satz der «Idee einer allgemeinen Geschichte» davon spricht, dass die philosophische Geschichte selbst für die Verwirklichung der Naturabsicht beförderlich sein könne. Ein weiterer Vorteil dieser Disziplin besteht darin, dass sie uns eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet, wo die Menschheit sich endlich zum idealen Zustande emporarbeiten wird. Gleich darauf sagt er: «Eine solche *Rechtfertigung* der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen.» Daraus ist zu entnehmen, dass die «tröstende Aussicht» in die Zukunft für eine Theodicee Bedeutung

haben soll, und nicht für den Menschen in seiner unbefriedigenden Lage. Das wichtigste bleibt freilich, dass die philosophische Geschichte uns die scheinbare Verworrenheit des geschichtlichen Lebens entwirrt. Dass sie uns auch die Möglichkeit eröffnet, die Zukunft vorauszusehen, ist nicht als ihr spezifisches Merkmal zu betrachten, denn dies hat sie mit der empirischen Geschichte gemein (Idee u. s. w., 9. Satz). Die Vorteile, die Kant der philosophischen Geschichte beimisst, sind also teils wissenschaftlicher, teils praktisch — utilitaristischer, teils theologischer Art.

Es ist hervorzuheben, dass die philosophische Geschichte, wie sie von Kant bestimmt wird, kein Gegenstück zu der empirischen Geschichte bildet, wie es die rationalen Wissenschaften zu den empirischen sind. Während der Unterschied zwischen den rationalen und den empirischen Wissenschaften, wie er gemeiniglich aufgefasst wird, in der Methode der Erkenntnis besteht, liegt der Unterschied zwischen der philosophischen und der empirischen Geschichte in den verschiedenen Seiten der historischen Wirklichkeit, welche den Gegenstand dieser Disziplinen bildet. Und wenn auch Kant von einem verschiedenem Gesichtspunkte spricht, so ist doch unter diesem Ausdrucke nicht etwas Methodologisches zu verstehen, sondern damit will er nur sagen, dass die Objekte der empirischen und der philosophischen Geschichte verschieden seien, denn das Teleologische im geschichtlichen Gange der Menschheit, dessen Aufsuchung die Aufgabe der philosophischen Geschichte ausmacht, bildet ein Moment der Wirklichkeit, das von der empirischen Geschichte ausser Acht gelassen wird. Ebenso das zweite Merkmal der philosophischen Geschichte — ihr «weltbürgerlicher» Charakter — setzt die Existenz einer Menschengattung, im Sinne von allen neben einander bestehenden Völkern und einer ins Unendliche sich ziehenden Reihe von Generationen, voraus, während die empirische Geschichte einen ganz anderen Gegenstand zu ihrem Objekte hat, nämlich die einzelnen Völker und die einzelnen Epochen.

Das erstere Merkmal der philosophischen Geschichte hervorhebend, identifiziert Kant in seinen Auseinandersetzungen die Frage über die Möglichkeit der philosophischen Geschichte mit der Frage über die Realität des Telos, der in der Geschichte herrschenden Naturabsicht. Was nach ihm den Schein der Unmöglichkeit der philosophischen Geschichte erweckt, ist das, dass die Menschen weder bloss instinktmässig, noch wie vernünftige Weltbürger nach

einem verabredeten Plane handeln (Idee u. s. w. Einleitung). Müsste sich die philosophische Geschichte nur auf die Annahme eines instinktmässigen Ganges der Geschichte oder eines von den Menschen verabredeten Planes stützen, so wäre sie freilich unmöglich. Allein die Möglichkeit dieser Disziplin wird durch die Annahme eines jenseits des menschlichen Bewusstseins aufgestellten Planes, einer in der Geschichte waltenden Naturabsicht gegeben (ib.). Die philosophische Geschichte ist somit eine teleologische Disziplin, — aber nicht in dem Sinne, dass sie sich auf unbegründete Phantasien des Geschichtsschreibers stützt, denn «in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu stande kommen». Sie ist eine teleologische Disziplin in dem Sinne, dass sie uns den Plan der Natur, als etwas Reales, das sich in der Geschichte verwirklicht, enthüllt (ib. 9. Satz).

Wir müssen uns jetzt zu Kants Teleologie in Bezug auf den geschichtlichen Verlauf wenden. Zwar ist es notwendig zu bemerken, dass Kant oftmals teleologische Redewendungen, wie sie damals gangbar waren, gebraucht, ohne zugleich teleologische Gedanken ausdrücken zu wollen. Nicht daran werden wir uns bei der Darlegung des Teleologischen in seiner Soziologie halten, sondern diejenigen Stellen der Kantischen Werke berücksichtigen, wo absichtlich und klar teleologisch gedacht wird.

Es ist aber notwendig vorauszuschicken, dass man neben der Teleologie des sozialen Lebens bei Kant keine Gesetzmässigkeit vermuten darf, wenn man diesen Begriff dem der Teleologie entgegensetzen will. Denn wie Kant sich auch ausdrückt, — ob er von einer Gesetzmässigkeit, oder von einer Regelmässigkeit, oder von einer Planmässigkeit des gesellschaftlichen Lebens spricht, — immer will er darunter das Beherrscht-sein des gesellschaftlichen Lebens von einem Telos verstehen. Hören wir, wie er in der Einleitung zu der «Idee u. s. w.» das Walten des letzteren beweisen will. Er fängt damit an, dass er auf die *Naturgesetze* der Erscheinungen des sozialen Lebens hinweist. Gleich darauf meint er, die Geschichte könne uns einen *regelmässigen* Gang dieser Erscheinungen im Grossen und Ganzen aufzeigen, so dass, was an einzelnen Menschen *regellos* erscheint, an der ganzen Menschengattung als eine stetig sich vollziehende *Entwicklung der ursprünglichen Anlagen* derselben aufgefasst werden kann. Schon daraus sieht man, dass für Kant Regelmässigkeit, Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit (Entwicklung der ursprünglichen Anlagen, denn darin oder darin

unter anderem besteht Kants Teleologie) Wechselbegriffe sind. Nachdem nun Kant darauf hingewiesen hat, dass die Ehen, Geburten und Sterbefälle, die uns an einzelnen Fällen zufällig scheinen, im voraus zu berechnen seien, geht er entschieden zur Konstatierung der Tatsache über, dass es also eine Naturabsicht gibt, durch welche die sozialen Erscheinungen bedingt werden. Die scheinbare Planlosigkeit im Verfahren der Menschen wird durch ihre Torheit, ihre kindische Eitelkeit, ihre Zerstörungssucht und ihre kindische Bosheit charakterisiert. Die Naturabsicht, die diese «Planlosigkeit» aufheben soll, wird daher von Kant als eine «vernünftige» bezeichnet (Idee zu einer allgemeinen Geschichte, Einleitung), welches Prädikat zu jenen Eigenschaften den Gegensatz bilden soll.

Worin besteht aber die Naturabsicht? Was die Lebewesen überhaupt anbelangt, so sind alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt, sich einmal vollständig zu entwickeln (ib. 1. Satz). Und am Menschen sollen sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abzielen, entwickeln, denn die Vernunft ist das Charakteristische seines Wesens (ib. 2. Satz). Unter dem Begriffe des «Gebrauchs der Vernunft» versteht Kant den vernunftgemässen Gebrauch aller Kräfte des Menschen, dem er einerseits die Autorität, andrerseits den Instinkt gegenüberstellt. Der «Gebrauch der Vernunft», als Gegensatz zur Autorität, ist «Aufklärung» (siehe den Aufsatz «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?»). Was die zweite Bedeutung des Ausdruckes «Gebrauch der Vernunft» betrifft, so versteht Kant unter dem letzteren das «Vermögen, die Regeln und die Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern» (Idee u. s. w.; 2. Satz). Der Gebrauch der Vernunft in diesem Sinne wäre also, erstens eine eigene Zwecksetzung, und zweitens eine eigene Auswahl und ein selbständiger Gebrauch der Mittel zur Erlangung der Zwecke. Im § 83 der Kritik der Urteilskraft spricht auch Kant von der eigenen Zwecksetzung, deren Heranbildung im Menschen den letzten Zweck der Natur in Bezug auf diesen bilde. Eben in diesem Sinne muss Kant verstanden werden, wenn er von der Geschichte als einer Geschichte der Freiheit spricht. Man vergleiche «Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte»: «. . . . der Uebergang aus der Rohigkeit eines bloss tierischen Geschöpfs in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit.»

Die Entwicklung des «Gebrauchs der Vernunft» ist es also, was die Natur bezweckt. Die letztere trifft auch speziellere Massregeln, um zu diesem Ziele zu gelangen. Allein Kant spricht oft so, als ob der «höchste» Zweck der Natur in Bezug auf die Menschen nicht in der grösstmöglichen Entwicklung des Gebrauchs der Vernunft bestände, sondern in der Einrichtung vollkommener rechtlicher Verhältnisse. So sagt er, dass man die Geschichte der Menschengattung als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen könne, «um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äusserlich-vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen» (Idee u. s. w., 8. Satz). Es ist aber zu vermuten, dass wir hier nur eine ungenaue Ausdrucksweise vor uns haben, dass Kant die Errichtung eines vollkommenen Staates als das Wichtigste unter den Mitteln betrachtet, die zur Entwicklung des Gebrauchs der Vernunft führen.

Je nachdem man also den Ausdruck «Gebrauch der Vernunft» in dem einen oder in dem anderen Sinne nimmt, ist der Zweck der Natur in Bezug auf die Menschheit entweder Befreiung von der Autorität oder Befreiung vom Instinkt oder beides zugleich. In beiden Fällen aber wäre nicht der Inhalt des Intellekts massgebend, sondern der Gebrauch des letzteren als solcher.

An der Naturabsicht, die die menschlichen Dinge lenkt, wäre es einzelnen Menschen und ganzen Völkern wenig gelegen, wenn sie ihnen bekannt wäre. Dennoch steht sie, nach Kant, in keinem Gegensatze zur moralischen Freiheit des Menschen. Lose Blätter II, S. 302: «Wenn ich von der Natur sage, sie *will*, dass dieses oder jenes geschehe, so heisst das nicht so viel als: sie legt uns eine *Pflicht* auf, es zu tun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie tut's selbst — wir mögen wollen oder nicht (fata volentem ducunt, nolentem trahunt).»

Aber die Naturabsicht lenkt doch den geschichtlichen Gang. Wenn daher Kant im dritten Satz der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» sagt: «Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei vom Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat», so will er damit nicht auf die Selbständigkeit des Individuums hinweisen, sondern er will nur sagen, der Zweck der Natur sei, dass der Mensch nicht durch den Instinkt, sondern durch die Vernunft geleitet werde.

Aus dem Dargelegten ist zu ersehen, wie unrichtig die Ansicht F. Medicus' ist, welcher meint, dass «Kant ja nicht daran denkt, die Vorsehung als einen Aufsicht führenden Gott zu fassen, der da im Grossen und Ganzen die Menschlein gewähren lasst, von Zeit zu Zeit aber durch persönliches Eingreifen dafür sorgt, dass sich der Gang der Weltgeschichte nicht gar zu weit von seinen Plänen entfernt» (Kants Philosophie der Geschichte, 1902, S. 28). Die Karikatur eines Gottes, der im Allgemeinen die «Menschlein» gewähren lässt, in speziellen Fällen aber sich in ihre Geschäfte einmischt, trifft allerdings für Kants «Vorsehung» nicht zu. Es heisst aber Kant Gewalt antun, den geistigen, führenden und lenkenden Charakter der letzteren leugnen zu wollen. Kants Vorsehung ist eben nichts anderes, als eine jenseits des Menschen stehende und ihn bestimmende geistige Macht, die von ihm bald «Vorsehung», bald «Natur», bald «Weltschöpfer» genannt wird. (Ueber den letzten Ausdruck siehe die Widerlegung des «Abderitismus» im dritten Abschnitt der Abhandlung: «Ueber den Gemeinspruch:» «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»).

Wir haben hier Kants Teleologie in Bezug auf das Gesellschaftsleben nur im Allgemeinen skizziert, um gelegentlich in anderen Kapiteln noch darauf zurückzukommen. Nur Eines möchten wir gleich hier bemerken. Die Gründe, die Kant dazu bestimmen, in der Geschichte die Vollziehung einer Absicht der Natur zu sehen, sind aus der Betrachtung der Wirklichkeit hergenommen. Eines der Ergebnisse dieser Betrachtung ist die teleologische Naturlehre, worauf Kant seine soziologische Teleologie stützt (in der «Idee zu einer allg. Geschichte»). Wenn er aber anderswo «moralische Gründe» vorführt, so sehen wir hier nicht etwas, das sich von seinem naturteleologischen Standpunkt wesentlich unterscheidet, denn die moralischen Gründe sind eben Gründe und beziehen sich in ihrem Gegenstande eben so auf die Wirklichkeit, wie die natur-teleologischen Gründe. Im Zusammenhange mit der Darlegung der Kantischen Lehre von dem Fortschritte werden wir dies klarer einsehen. Wir glauben also, dass sowohl Kants «moralische» Teleologie, als auch seine «Natur»-Teleologie darauf abzielen, das Teleologische des Seienden, der *Wirklichkeit* hervorzuheben. Wir halten daher das Grundmotiv der Schrift Medicus' (Kants «Philosophie der Geschichte») für verfehlt, der in Kants Geschichtsphilosophie das Schwanken zwischen der teleologischen Naturlehre und der moralischen Teleo-

logie verfolgen will und die erste als eine Teleologie des Seienden die letztere dagegen nicht als eine solche auffasst.

Die Ueberzeugung von der Existenz einer «Naturabsicht», die dem geschichtlichen Verlauf seinen Zweck und demgemäss teilweise auch seinen Inhalt bestimmt, steht bei Kant in keinem Widerspruche zu der oben bereits erwähnten Lehre von der Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens. Denn diese Gesetzmässigkeit bedeutet nichts anderes, als dass die Geschichte vom Zufall, vom objektiv Unberechenbaren frei ist, und das Nichtzufällige und objektiv Berechenbare der Geschichte wird eben dadurch gegeben, dass eine Naturabsicht in der Geschichte waltet.

Aber nicht die Erforschung des tatsächlichen *geschichtlichen* Lebens führte Kant zu der Behauptung, dass eine Naturabsicht, ein von der Natur dem Menschen gestellter Zweck darin walte, sondern er kommt mit dem teleologischen Standpunkte an das Geschichtliche heran, und es gibt für ihn nur die Frage, ob die Natur oder ob der Mensch der Träger des geschichtlichen Zweckes sei. Kant entscheidet sich für das erstere. Dieses sein Verfahren ist vom Standpunkte seiner sonstigen Behauptungen unberechtigt. In der «Kritik der Urteilskraft» (§ 68) unterscheidet Kant «einheimische» und «auswärtige» Prinzipien der Wissenschaften. Die ersteren sind der betreffenden Wissenschaft «innerlich», die letzteren sind die von anderen Wissenschaften erborgten Prinzipien. Die Heranziehung von «auswärtigen» Prinzipien zum Ausbau einer Wissenschaft findet Kant für unberechtigt, denn jede Wissenschaft ist nach ihm ein System, und nicht ein Anbau oder ein Teil eines anderen Gebäudes, und ist daher also als ein «Ganzes für sich» zu behandeln, obgleich man nachher einen Uebergang aus einer Wissenschaft in die andere herstellen kann. Nun ist aber klar, dass der teleologische Standpunkt der philosophischen Geschichte, wie er in der «Idee u. s. w.» dargelegt ist, aus einem fremden Gebiete, nämlich aus der teleologischen Naturlehre, genommen und die philosophische Geschichte somit auf ein «auswärtiges» Prinzip gegründet ist.

Zur Abfassung der philosophischen Geschichte würden grosse Kenntnisse in der empirischen erforderlich sein (Idee u. s. w. 9. Satz). Von dieser Seite wird nun die philosophische Geschichte keinen Hindernissen begegnen, denn die empirische Geschichte, als Wissenschaft ist, nach Kant, möglich. Eine vollkommene philosophische Geschichte ist aber aus einem anderem Grunde unmöglich, die

vollkommene Durchschauung der in der Geschichte herrschenden Naturabsicht übersteigt nämlich das menschliche Erkenntnisvermögen. Die Idee der Naturabsicht kann uns daher nur zum Leitfaden dienen, die scheinbar planlosen menschlichen Handlungen wenigstens *im Grossen* als ein System zu begreifen (ib.).

In den «Erinnerungen des Rezensenten der Herderschen Ideen an ein gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben» sagt Kant, dass die Möglichkeit der philosophischen Geschichte «weder in der Metaphysik, noch im Naturalienkabinett durch Vergleichung des Skeletts des Menschen mit dem von anderen Tiergattungen» (wie es Herder getan haben soll) liegt, sondern in der Anthropologie, die uns die menschlichen Handlungen zeigt, durch welche der Mensch seinen Charakter offenbart. Und er fügt hinzu, dass er «die Materialien zu einer solchen Anthropologie ziemlich zu kennen glaube, imgleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauchs, um eine Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung zu versuchen». Die Kenntnis des Charakters des Menschen soll uns also die Möglichkeit bieten, eine Geschichte des letzteren abzufassen. Bei der Darlegung der Kantischen Lehre über den Fortschritt werden wir sehen, dass er diesen Gedanken verwertet, indem er aus der Anthropologie Schlüsse auf den zukünftigen Gang der Geschichte zieht. Keineswegs aber müssen wir in der «Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung» eine Geschichtsphilosophie sehen (wie es Medicus in seinem Buche «Kants Philosophie der Geschichte» 1902, S. 9 tut), denn in dem angeführten Zitat spricht Kant von einer Geschichte, und nicht von einer Philosophie der Geschichte, die Worte aber «im Ganzen ihrer Bestimmung» deuten eben auf das Charakteristische der philosophischen Geschichte, die auf einem teleologischen Standpunkte beruht, hin. In Bezug auf die Ansicht Kants, wonach man aus der Kenntnis des Charakters der Menschen, d. h. aus der Anthropologie, die Möglichkeit gewinnt, eine philosophische Geschichte abzufassen, lässt sich die Bemerkung machen, dass die philosophische Geschichte danach eine rein deduktive Wissenschaft wäre und dass sie somit auch keiner Kenntnisse in der empirischen Geschichte erfordern würde. Denn mit dem Charakter des Menschen soll bereits ihre Geschichte gegeben sein. Da aber Kant anderswo behauptete, die Kenntnis der empirischen Geschichte sei zur Abfassung der philosophischen unumgänglich, so haben wir hier einen Widerspruch.

Wir haben aber hier noch einen zweiten Widerspruch vor uns. Die Naturabsicht, die die Menschen führt, wenn sieihre Realisierung verwirklichen wollen, und zwingt, wenn sie das nicht wollen, ist eine äussere Macht und liegt nicht im Menschen selber, in seinem Charakter. Der Mensch selber hat sogar kein Interesse für die Naturabsicht. Da es aber die Naturabsicht ist, die den geschichtlichen Verlauf bestimmt, so müsste Kant sagen, wenn er nur konsequent gewesen wäre, dass die Kenntnis des Charakters des Menschen uns bei der Abfassung der philosophischen Geschichte keine Hilfe leisten könne. Für die letztere könnte nur die Kenntnis des Inhaltes der Naturabsicht dienlich sein.

Richard Fester («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie», S. 77) glaubt den Kantischen Gedanken wiederzugeben, wenn er sagt: «Jedenfalls müssen wir auch von einer philosophischen Geschichte resigniert Abstand nehmen, wenn es die Vorsehung auf die irdische Glückseligkeit der Einzelindividuen abgesehen hätte». Die Möglichkeit der philosophischen Geschichte soll somit auch darauf beruhen, dass man vom Glückseligkeitsmoment absieht. Allein in Kants Schriften findet sich kein einziges Wort über den Zusammenhang der philosophischen Geschichte und der Abstraktion vom Glückseligkeitsmomente. Wohl konnte man, auf Grund sonstiger Behauptungen Kants, mit Not einen solchen Zusammenhang herstellen, aber das würde voraussetzen, dass Kant absolut konsequent war. Wie wir später sehen werden, verfällt Kant, was speziell das Prinzip der Glückseligkeit anlangt, in Widersprüche.

Wir vermissen in der Aufzählung der sozialen Wissenschaften, von denen Kant spricht und die er teilweise auch ausführt, die Geschichtsphilosophie im Sinne einer sozialen Wissenschaft, die die bestimmte Zeit und den bestimmten Raum, in denen bestimmte Ereignisse sich abspielen, ausser Acht lässt. Denn die philosophische Geschichte, wie ihre Idee oben geschildert worden, fällt keineswegs mit der Geschichtsphilosophie zusammen, weil sie der Verwirklichung der Naturabsicht nachgeht, somit das Moment des Raumes und der Zeit nicht ausser Acht lassen kann. Wohl hat Kant auch geschichtsphilosophische Untersuchungen angestellt, allein, wie es scheint, hat er diese Untersuchungen in keiner besonderen Disziplin zusammenfassen wollen. Seine «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», welche fast ausschliesslich geschichtsphilosophischen Inhaltes ist, nennt Kant doch nur einen «Leitfaden» zu einer Ab-

fassung der philosophischen Geschichte und hält sie nicht für einen geschichtsphilosophischen Versuch, der als Entwurf einer künftig zu bearbeitenden Geschichtsphilosophie gelten soll. In der Rezension über den ersten Teil von Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» gebraucht Kant zwar den Ausdruck «Philosophie der Geschichte», indem er davon spricht, dass Herder die Philosophie der Geschichte auf eine andere Weise betreibt, als man sie nach der gewöhnlichen Anschauung betreiben muss, denn es wird bei ihm «logische Pünktlichkeit in der Bestimmung der Begriffe» und «sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze» vermisst. Hierdurch wird aber nicht angegeben, was den Gegenstand der Philosophie der Geschichte bildet und ob überhaupt Kant eine solche Wissenschaft anerkennt.

Auch eine Wirtschaftslehre erwähnt Kant nirgends, was aber nicht ausschliesst, dass er einige wenige zu dieser Disziplin gehörende Ansichten zum Ausdrucke bringt.

Was die sozialen Wissenschaften überhaupt anlangt, so meint Kant, es komme ihnen, im Gegensatze zur Philosophie, kein «gemeinschaftlicher Massstab» zu (Nachricht u. s. w.). Diese Ansicht wendet er ausdrücklich auf die Geschichte, Rechtslehre u. dgl. an. Ueber diesen Begriff des «gemeinschaftlichen Massstabes», d. h. der Allgemeingültigkeit, werden wir uns hier nicht auslassen, denn dies würde uns zwingen, die wichtigsten Probleme der Kantischen Erkenntnistheorie zu berühren, was ausser dem Rahmen dieser Arbeit liegt.

Wir sind nun mit der Aufzählung und Charakterisierung der sozialen Wissenschaften bei Kant zu Ende. Einen nicht geringen Raum haben wir in unserer Darstellung der Frage über die Möglichkeit der sozialen Wissenschaften gewidmet. Dabei wurde erkannt, dass Kant diese Frage bejaht, wenn auch nicht im absoluten Sinne (z. B. in Bezug auf die philosophische Geschichte). Die Möglichkeit der sozialen Wissenschaften hängt nach Kant von zwei Bedingungen ab: erstens von der Existenz der von den betreffenden Wissenschaften hervorgehobenen Seiten der Wirklichkeit, zweitens von gewissen Voraussetzungen, die in dem Forscher liegen. Diese Voraussetzungen sind rein intellektueller Art. So muss derjenige, der die Rechtswissenschaft aufbauen will, die positive Rechtslehre, derjenige, der die philosophische Geschichte aufbauen will, die empirische Geschichte kennen. Es hat aber Kant niemals der Gedanke

vorgeschwebt, dass für eine gediegene wissenschaftliche Erkenntnis im Gebiete der Geisteswissenschaften auch noch eine andere individuelle Bedingung notwendig sein mag, nämlich eine gewisse Stufe der «sittlichen» Entwicklung, die uns ermöglicht, alle Ansichten, die sich in uns durch die Einwirkung des Milieus (im weitesten Sinne dieses Wortes) und durch den vorherigen Gang der Entwicklung unserer eigenen Gedanken und Erlebnisse gebildet haben, abzuschütteln, um an die Lösung der neu herantretenden Probleme mit der mindesten Beeinflussung von aussen zu gehen. Wir werden vergebens in Kants Schriften nach einer Aeusserung suchen, die darauf Bezug hätte. Kant konnte aber auch nicht eine solche individuelle Bedingung ins Auge fassen, denn hierzu fehlte ihm die Einsicht in den Gegensatz zwischen dem Individuum und seinem natürlichen Leben (im gegebenen Falle ist das selbständige Denken die Form dieses natürlichen Lebens) einerseits und der das Individuum umgebenden Mitwelt, wie der Vergangenheit des Individuums andererseits, die das letztere tief beeinflussen. Daher finden wir auch bei Kant keine Untersuchungen über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft.

Nachdem wir Kants Ansichten über die formale Möglichkeit der sozialen Wissenschaften dargelegt haben, erübrigt es zu zeigen, wie er sich ihre materiale Möglichkeit denkt. Wir müssten daher fragen, was bildet nach Kant das Objekt der sozialen Wissenschaften und wodurch unterscheidet es sich von dem der individuellen Geisteswissenschaften. Damit befasst sich aber Kant nicht. Wenn wir uns z. B. an die Rechtslehre wenden und fragen: was bildet das Objekt dieser Wissenschaft, so antwortet uns zwar Kant, dass es das Recht sei, das von der Rechtslehre untersucht wird, allein er sagt uns nicht, inwiefern das Recht etwas ist, dass einer besonderen, sozialen Wissenschaft bedarf. Anders ausgedrückt, er gibt uns nicht den sozialen Charakter des Rechtes an. Und wenn Kant von der Geschichte sagt, sie befasse sich mit den Erscheinungen des menschlichen Willens (Idee u. s. w., Einleitung), so zeigt er uns doch nicht, inwiefern einige Erscheinungen des menschlichen Willens soziale Erscheinungen und somit z. B. der individuellen Psychologie unzugänglich sind. Kant würde wohl sagen, dass die individuelle Psychologie sich mit dem Individuum beschäftige, während die Geschichte auf das Volk oder auf die Gattung gehe. Er zeigt uns aber nicht die Merkmale, wodurch sich das Volk oder die Gattung qualitativ von dem Individuum unterscheiden und ein besonderes Objekt für sich bilden können.

Wenn sich nun Kant mit der materialen Möglichkeit der sozialen Wissenschaften nicht befasst, d. h. wenn er das Objekt der letzteren nicht bestimmt, so hat es keinen Sinn, wenn er von einer Rechtslehre oder einer Geschichte spricht, wenn er verschiedene Wissenschaften überhaupt, verschiedene Gesellschaftswissenschaften insbesondere unterscheidet. Erklärt doch Kant selber: «Wenn man die Philosophie, sofern sie Prinzipien der Vernunfterkenntnis der Dinge durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich in die theoretische und praktische einteilt, so verfährt man ganz recht. Aber alsdann müssen auch die Begriffe, welche den Prinzipien dieser Vernunfterkenntnis ihr Objekt anweisen, spezifisch verschieden sein, *weil sie sonst zu keiner Einteilung berechtigen würden*, welche jederzeit eine Entgegensetzung der Prinzipien der zu den verschiedenen Teilen einer Wissenschaft gehörigen Vernunfterkenntnis voraussetzt» (Kritik der Urteilskraft, Einleitung I). Zwar spricht hier Kant von der Klassifikation der Wissenschaften, allein eine Klassifikation setzt immer eine Unterscheidung der Wissenschaften voraus.

III. Bestimmungen des Gesellschaftlichen.

Wenn der Begriff der Gesellschaft (und zwar in der Form der Begriffe des Volkes, der Familie, des Staates) Kant geläufig war, so war ihm dagegen der Begriff des Gesellschaftlichen völlig fremd. Wir haben bereits am Ende des zweiten Kapitels darauf hingewiesen. Bei Ermangelung des Begriffs des Gesellschaftlichen musste natürlich der Begriff der Gesellschaft unbefriedigend ausfallen, denn die Gesellschaft muss ja durch gewisse Merkmale charakterisiert werden, die sie eben vom Individuum unterscheiden. Diese Merkmale geben das Gesellschaftliche, d. h. den gesellschaftlichen Charakter desjenigen an, was als «Gesellschaft» bezeichnet wird.

An diesem Grundgebrechen der Kantischen Soziologie als solcher liegt es, dass die Erörterungen, die Kant über einzelne Fragen, die auf das Problem des Gesellschaftlichen Bezug haben könnten, anstellt, den Stempel des Fragmentarischen und Unzulänglichen an sich tragen müssen. Wenn wir nun daran gehen, die diesbezüglichen Lehren Kants darzulegen, so kann es sich daher nicht um klare Bestimmungen des Gesellschaftlichen handeln. Gleichwohl müssen wir bei Kant nach Ansichten und Problemen suchen, die mit diesen in irgend welchem Zusammenhang stehen könnten, und darin besteht die Aufgabe dieses Kapitels. Wir werden aber auch in diesem Kapitel über einige Formen des sozialen Lebens, die als Aeusserungen des Gesellschaftlichen zu betrachten sind (wie z. B. die Sprache), zu sprechen haben, über solche Formen nämlich, die in den anderen Kapiteln keinen Raum gefunden haben.

Kant spricht öfter so, als ob er den Menschen sowohl für ein soziales, als auch für ein nicht-soziales Wesen hielte. Er spricht daher von der «ungeselligen Geselligkeit» der Menschen (Idee u. s. w., 4. Satz) und davon, dass die Menschen einander «nahe und doch einander fremd» seien («Mutmasslicher Anfang u. s. w.»). Andererseits aber finden sich in Kants Schriften Aeusserungen, die zu beweisen scheinen, dass der Mensch für ihn nur oder hauptsächlich

ein geselliges Wesen sei. In der «Anthropologie» («Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung») spricht er vom Menschen als einem Wesen, das wie die Biene zu einem Stocke gehört und nicht wie das Hausvieh zu einer Herde. Der gesellschaftliche Trieb des Menschen kommt daher, meint Kant einmal, dass der Mensch in «einem solchen Zustand (d. h. im gesellschaftlichen Zustand) sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt». Es scheint also, der gesellschaftliche Trieb beruhe nach Kant nur auf Berechnung, auf utilitaristischen Gründen, während nach der «Religion u. s. w.» (I. Stück, No. 1) der «Trieb zur Gesellschaft» ausdrücklich zu den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur gezählt wird. An der bezeichneten Stelle wird dieser Trieb neben dem Selbsterhaltungs- und Arterhaltungstrieb aufgezählt, welche drei Triebe die «Anlage für die Tierheit im Menschen» bilden sollen. Wenn nun diese Anlage als «physische und bloss mechanische Selbstliebe» bezeichnet wird, so bleibt es unklar, inwiefern Kant im «Trieb zur Gesellschaft» die Merkmale der Selbstliebe findet.

Andrerseits und im Gegensatz dazu beantwortet Kant in der «Anthropologie» (Kapitel «Der Charakter der Gattung») die Frage, ob der Mensch ein geselliges oder ein «nachbarscheues», «einsiedlerisches» Wesen sei, mit der Behauptung, dass das letztere wohl das wahrscheinlichste sein dürfte.

Es fragt sich nun, wie beschaffen der Geselligkeitstrieb des Menschen ist, d. h. ob man ihn als einen egoistischen oder als altruistischen betrachten muss. Wahrscheinlich meint Kant das erstere. Er hält den Menschen für ein höchst egoistisches, böses, positiv anti-soziales Wesen.

Aus vielen Stellen der Kantischen Werke könnte man entnehmen, dass er diese positive Anti-Sozialität des Menschen ihrem Ursprunge nach für etwas Primäres hält. Es fehlt aber nicht bei ihm an entgegengesetzten Gedanken. —

Wenn Kant in der «Antropologie» («Der Charakter des Volks») den Grund davon, dass Frankreich und England sich in beständiger Fehde befinden, darin erblickt, dass die Charaktere dieser Völker verschieden seien, und wenn er in den «Losen Blättern» (II, S. 305) meint, dass die Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen «den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorschub zum Kriege bei sich führt», so ist dieser Gedanke nicht ohne weiteres klar. Denn

wir wissen nicht, ob Kant, wenn er diesen Gedanken tiefer fasste, als nächste Ursache der Feindseligkeiten zwischen Frankreich und England die durch die Verschiedenheit der Charaktere dieser Völker bedingte positive Anti-Sozialität oder die Verschiedenheit der Charaktere als solche angäbe. Verständlicher und befriedigender wäre das erstere. Dann würde es sich aber fragen, ob die die Feindseligkeiten unter den Völkern veranlassende Antisozialität durch die Verschiedenheit der Charaktere der Menschen *ursächlich* bedingt sei, oder die Existenz von verschiedenen Charakteren die Existenz von einem antisozialen Triebe in sich *einschliesse*. Jedenfalls müssten wir in der Erklärung, die Kant für die angeblich beständigen Feindseligkeiten zwischen Frankreich und England gibt, eine psychologische Tendenz der Geschichtsbetrachtung sehen, denn die geschichtlichen Begebenheiten werden danach durch die Verschiedenheiten der Volkscharaktere bedingt. Dieser psychologischen Tendenz werden wir später noch zweimal begegnen — bei der Erklärung der Tatsache, dass das Autodafé in Spanien noch besteht und bei der Erklärung der Staatsverfassung Deutschlands, deren charakterischer Zug nach Kant im Titelwesen bestehen soll. Wir wollen natürlich nicht sagen, dass diese psychologische Tendenz die Kantische Gesellschaftslehre bestimme. Sie tritt nur neben anderen, teils sie ergänzenden, teils sie aufhebenden Tendenzen auf.

Der psychologische Zug der Kantischen Geschichtsauffassung, den wir hier hervorgehoben haben, hat viel Aehnliches mit der ethnologischen Tendenz der Philosophie der Geschichte, wie sie im 19. Jahrhundert aufgetreten ist, nur dass bei dieser sowohl psychologische als auch physische Merkmale der Völker eine Rolle spielen.

Nach dieser Abweichung kehren wir wieder zu unserem Thema zurück. Wir haben also gefunden, dass die Feindseligkeiten unter den Völkern nach Kant durch die Verschiedenheit der Charaktere der letzteren oder durch die durch diese Verschiedenheit bedingte Anti-Sozialität bedingt seien. In der «Menschenkunde» oder «philosophischen Antropologie» («Von dem Charakter der ganzen Menschengattung») erklärt Kant die Furcht, als die Ursache der Feinseligkeiten zwischen den primitiven Menschen. Diese Feindseligkeiten müssten sonach verschwinden, sobald bei einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung die Furcht der Menschen vor einander verschwinden wird. Kant zieht aber diese Konsequenz nicht. In dieser Erklärung der Furcht als der Ursache der Feinseligkeiten unter

den Menschen ist der Anti-Sozialität gar nicht erwähnt, so dass sie zu fehlen scheint. Im «Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte» gibt Kant noch einen ökonomischen Grund der Feindseligkeiten (oder der positiven Anti-Sozialität) unter den Völkern an. Er sagt nämlich, der Antagonismus unter den Menschen ist erst beim Uebergang zur Hirten- und Ackerbauperiode der menschlichen Geschichte entstanden, denn die Interessen der Hirten und der Ackerbautreibenden kollidieren.

Inwieweit alle diese Erklärungsgründe als unvereinbare einander ausschliessen, oder sich als gleichberchtigte ergänzen oder endlich ineinandergreifen, so dass sie etwa aus über- und untergeordneten Begriffen bestehen sollten, können wir uns wegen der Unbestimmtheit, mit der die diesbezüglichen Auseinandersetzungen Kants behaftet sind, keine Rechenschaft geben. Auch müssen wir in Betracht ziehen, dass diese Unklarheit teils durch die Unklarheit und Ungenauigkeit verschuldet ist, welche Kants Auseinandersetzungen über die Ungeselligkeit, die positive Anti-Sozialität und die Feindseligkeit (als Handlungen) charakterisiert, denn die logische Unterscheidung von diesen drei Begriffen findet sich bei Kant eigentlich nicht, und wir müssten sie nur auf Grund seiner Auseinandersetzungen über konkrete Phänomene aufstellen.

Unter den Bestimmungen des Gesellschaftlichen, von denen bis jetzt die Rede war, begegnen wir der Erwähnung des Sexualtriebes, als eines societätsbildenden Faktors, nicht. Die societätsbildende Rolle des sexuellen Triebes ist Kant unbekannt. Der Geschlechtstrieb ist für ihn nur ein «Antrieb des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung», wobei er unter Gattung eine physische Spezies versteht. Schon in dieser Bestimmung des Gesellschaftstriebes liegt das Charakteristische der Kantischen Lehre in Bezug auf diesen Gegenstand. Dieselbe wird durch folgende Merkmale bestimmt: 1. durch einen teleologischen Standpunkt: der Geschlechtstrieb existiert, damit die menschliche Art sich erhalte; der Träger dieses Zweckes ist die Natur, die dem Menschen, damit ihr Zweck erfüllt werde, den Geschlechtstrieb eingepflanzt hat, und 2. durch einen materialistischen Zug, insofern Kant nur von der physischen Qualität und von den physischen Folgen des Geschlechtstriebes, d. h. von der Erhaltung des menschlichen Geschlechts spricht.

Was den Ursprung der anderen Formen des sozialen Lebens anlangt, so hat sich Kant über die Entstehung der Sprache und

vielleicht auch über das Problem der Herrschaft geäussert. Historisch betrachtet, hat der Mensch sich zum Sichmitteilen bewegt gefühlt, um seine Existenz den anderen lebenden Tieren kund zu geben («Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte»). Zum Sichmitteilen gehört aber auch das Sprechen. In Kants Erklärung wird also unter anderem auch der Grund der Entstehung der Sprache angegeben, und dieser Grund soll ein sozialer sein. An einer anderen Stelle bemerkt Kant ausdrücklich, dass die Sprache nur in einer Gesellschaft entstehen konnte (Reflexionen No. 653). In der «Menschenkunde oder philosophischen Anthropologie» (im Kapitel «Von dem Charakter der ganzen Menschengattung») sagt Kant, die Sprache sei dadurch entstanden, dass der Mensch seine Empfindungen durch Töne ausdrücken wollte. Meint Kant hiermit, der primitive Mensch habe seine Empfindungen den anderen Menschen (oder den Tieren) gegenüber ausdrücken wollen? Dann hätten wir ebenfalls einen sozialen Grund der Entstehung der Sprache. Oder meint er, der primitive Mensch habe seine Empfindungen wiedergeben wollen, ohne Rücksicht auf andere Wesen, und stellt somit einen individuell-psychologischen Grund auf? Dies muss unbestimmt bleiben. Aber wie dem auch sei, Kant gibt uns die Gründe nicht an, die ihn zu gewissen Ansichten über die Entstehung der Sprache führen. Wir haben hier also nur mit Behauptungen zu tun. Jedenfalls wäre es nicht irgend welche «fremde Erfahrung» (die die Geschichtswissenschaft benutzt), die einen solchen Grund abgeben könnte. Es bliebe dann die Anthropologie übrig, aus deren Aufstellungen sich auf die Art der Entstehung der Sprache Schlüsse ziehen liessen. Es fragt sich aber: welche psychischen Qualitäten des Menschen sind es denn, die zu solchen Schlüssen führen können? Wenn aber auch Kant irgend welche Momente aufzeigen könnte, die als Ursache der Sprache gelten sollten, so würde er sich dessen ungeachtet der Beantwortung einer allgemeineren Frage nicht entschlagen können, der Frage nämlich, ob er zwischen einem möglichen und einem wirklichen Entstehungsgrunde der Sprache unterscheidet. Die Beantwortung dieser Frage würde auch in engster Beziehung stehen zu der Frage über die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft, sofern die letztere den Ursachen der historischen Erscheinungen nachgehen will. Damit befasste sich aber Kant nicht. — Was das Problem der Herrschaft anbelangt, so will Kant zwar die (durch die Kultur erworbene) «Neigung zum Vermögen, Einfluss überhaupt auf andere

Menschen zu haben», erörtern, allein seine Erklärung dieses Vermögens, als einer Möglichkeit «anderer Menschen Neigungen in seine Gewalt zu bekommen», beweist, dass er jenem Ausdruck einen engeren Sinn beilegt und darunter die «Neigung» zur Herrschaft versteht.

Diese Neigung ist allen Menschen eigen: daher kann keine Menschengruppe dadurch spezifisch charakterisiert werden (Anthropologie, der Charakter des Geschlechts). Dagegen sind graduelle Unterschiede wohl möglich; so haben die Frauen ein grösseres Streben nach Herrschaft, als die Männer («Menschenkunde oder philosophische Anthropologie», Kapitel «Von dem Charakter der Menschheit und der Geschlechter»).

Wie es psychologisch möglich sei, einen Einfluss überhaupt oder speziell einen Herrschafts-Einfluss auf andere Menschen auszuüben, — über diese Frage hat sich Kant nicht ausgelassen. Er beschäftigt sich nur mit den äussern Mitteln, wodurch eine Herrschaft über andere möglich wird (zu diesen Mitteln zählt er die Ehre, die Gewalt und das Geld; in der «Pädagogik», Seite 222, werden dazu noch «Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klugheit» gezählt).

Es ist aber auch zu vermuten, dass an der betreffenden Stelle (Anthropologie S. 382) Kant überhaupt nur von einer rein äusseren Herrschaft spricht. Und vielleicht hat er das Problem der Herrschaft, als solcher, gar nicht gekannt.

IV. Die Familie.

Kant gelangt zu dem Begriff der Familie und zu den Untersuchungen über dieselbe auf dem Wege der Erörterungen über den Geschlechtsverkehr. Er unterscheidet zunächst einen natürlichen und einen unnatürlichen Geschlechtsverkehr, je nachdem dieser zwischen Menschen oder Menschen und Tieren (Sodomie) stattfindet. Die Sodomie betrachtet er als die Verletzung der Menschheit in unserer eigenen Person. Der natürliche Geschlechtsverkehr seinerseits ist ein solcher entweder «nach der blossen tierischen Natur» oder nach dem Gesetz. Die letztere Form ist die Ehe, durch welche erst die Familie ermöglicht wird.

Während wir bei Kant den Erörterungen der Begriffe der Menschengattung, des Volkes, der Nation u. dgl. begegnen, spricht er nie von der Familie, als einer sozialen Vereinigung von Menschen, die das besondere Interesse des Beobachters durch ihre Festigkeit und durch die Fülle der sich in ihren Grenzen abspielenden Einflüsse hervorruft. Die Familie spielt daher in seinen geschichtsphilosophischen und soziologischen Untersuchungen keine Rolle. Sie ist für ihn, wenigstens der Mann und die Frau, nur eine «Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften» (Rechtslehre, § 24). Was die rechtliche Form, in welcher eine Geschlechtsgemeinschaft stattfinden kann, anlangt, so ist dies die Form der Ehe, welche allein durch die Rechtsgesetze der reinen Vernunft, durch das Gesetz der Menschheit gefordert wird. Dies beweist Kant folgendermassen (Rechtslehre, § 25). Im Geschlechtsverkehr gibt sich ein Mensch dem andern hin und macht sich somit zur Sache, was im Widerspruch steht mit der Würde der Menschheit. Diese Würde kann aber wieder hergestellt werden, wenn der andere Mensch seinerseits sich jenem hingibt, wenn somit eine wechselseitige Sich-Hingabe stattfindet. Daraus folgert Kant, dass

der Geschlechtsverkehr nur unter der Form der Ehe zulässig sei. Kant verwirft daher das Konkubinat und die «Verdingung einer Person zum einmaligen Genuss» einer andern Person, das ist die Prostitution; dabei benutzt er noch ein zweites Argument, dass nämlich sowohl beim ersten, als beim zweiten Verhältnis die Personen rechtlich zur Erfüllung ihrer Versprechen nicht angehalten werden können (ib., § 26). Die Ehe muss daher die Form einer Monogamie haben.

Das Verhältnis der Ehegatten zu einander ist ein dinglich-persönliches. Daher hat jeder der Ehegatten das Recht, im Falle, wenn der andere Teil ihn verlassen hat, letzteren «gleich einer Sache» in seine Gewalt zurückzubringen (ib., § 25). Was die ökonomische Seite der Familie anlangt, so findet in der Ehe eine Gemeinschaft des Besitzes statt, wenn sich nur nicht einer der Ehegatten rechtlich und freiwillig eines Teiles des Besitzes begeben hat (ib., § 26).

Die ausführlichen Auseinandersetzungen über die Charakterzüge des männlichen und weiblichen Geschlechts, die sich in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», der «Anthropologie», der «Menschenkunde oder philosophischen Anthropologie» (herausgegeben von Starke, 1831) und den «Reflexionen» (herausgegeben von Erdmann) vorfinden, dürfen wir hier nicht darlegen, denn es liegt kein Grund für die Vermutung vor, dass Kant diese verschiedenen Charakterzüge auf sozialen Erscheinungen gegründet sein liess. Nirgends in Kants Schriften wird auch nur angedeutet, dass wenn nicht alle, so doch viele Unterschiedsmerkmale der Geschlechter ihren Grund im verschiedenen Grade des sexuellen Triebes (oder, besser, des sexuellen Strebens) bei den Männern und bei den Frauen einerseits, und der Verschiedenartigkeit des Triebes selbst, der als aktiver und passiver auftritt, anderseits, haben mögen. [1]

[1] Die Tatsache, dass wir hier vom sexuellen Trieb als einer sozialen Erscheinung sprechen, bedarf einer besondern Erklärung. Wie wir im Anfang des einleitenden Kapitels sagten, verstehen wir unter dem „Sozialen“ (oder „Gesellschaftlichen“) Einflüsse, die sich zwischen Menschen abspielen. Es soll hier hinzugefügt werden: nicht nur Einflüsse, sondern auch Tendenzen zu solchen Einflüssen, abgesehen davon, ob diese Tendenzen mit Erfolg begleitet sind oder erfolglos bleiben. Der Sexualtrieb gehört also insofern zu den sozialen Erscheinungen, als er darauf hinausgeht, gewisse Einflüsse auszuüben oder zu erleiden.

Das Eherecht bildet bei Kant den ersten Teil des «Rechts der häuslichen Gesellschaft.» Daran reiht sich noch, als zweiter und dritter Teil, das Elternrecht und das Hausherrn-Recht. Was das erstere anbetrifft, so liegt auf den Eltern die Pflicht der Ernährung und Erziehung der Kinder, weil die letztern ohne ihre Einwilligung hervorgebracht waren, mithin die Eltern sie «mit diesem ihrem Zustande zufrieden» machen müssen (Rechtslehre, § 28). Kants Ansichten über das «Hausherrnrecht» brauchen wir hier nicht darzulegen, da sie kein Interesse bieten, wie denn überhaupt dieses Problem als solches in keinen Beziehungen zu irgend welchen prinzipiellen Erörterungen stehen kann.

V. Die Völker und die Nationen.

Während Kant in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» keinen Unterschied macht zwischen Volk und Nation, unterscheidet er sie dagegen in der «Anthropologie» («Der Charakter des Volkes»), und zwar so, dass er unter einem Volke eine in einem gewissen Landstrich wohnende Menge von Menschen versteht, insofern sie ein Ganzes ausmachen, und unter einer Nation eine Menge von Menschen, welche sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennen. Die Bestimmung einer Nation, die in diesen Worten enthalten ist, schliesst somit zwei Urteile in sich ein: 1. dass eine Nation ein politisches Ganzes ausmacht, 2. dass sie ihrem Bestande nach homogen ist. Die Definition des Volkes bleibt viel unbestimmter.

Im vierten Abschnitte der «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» ist sich Kant des Problems über den Ursprung der Charakterzüge verschiedener Völker bewusst und fasst das Problem so auf, dass die Unterschiede zwischen den Völkern, und zwar die Unterschiede, welche sich auf das Gefühl des Schönen und Erhabenen beziehen, erstens entweder zufällig sind und von den Zeitereignissen und der Regierungsart abhängen, oder zweitens mit Notwendigkeit an das Klima gebunden sind. Hier findet man keinen Hinweis darauf, dass der Volkscharakter unabänderlich und frei sowohl von politischen als auch von klimatischen Einflüssen sein kann. Dies hat Kant erst später in Betracht gezogen, und zwar in der «Anthropologie» («Der Charakter des Volkes»). Hier leugnet er, dass der Charakter eines Volkes durch die Regierungsart gebildet wird. Einer solchen Behauptung stellt er die bezweifelnde Frage entgegen: Woher hat denn die Regierung selbst ihren eigentümlichen Charakter? Damit will er sagen, die Regierung gehöre ebenfalls zum Volke und ihr Charakter werde daher durch den des

Volkes bestimmt. Zugleich wird hiermit die Homogenität des Staates, in Bezug auf die Regierenden und die Regierten, behauptet. Er leugnet aber auch, dass der Charakter eines Volkes durch Klima und Boden geschaffen wird, denn die «Wanderungen ganzer Völker beweisen, dass sie ihren Charakter durch ihre neuen Wohnsitze nicht veränderten, sondern diesen ihnen nur nach Umständen anpassten, und doch dabei in Sprache, Gewerbeart, selbst in Kleidung, die Spuren ihrer Abstammung und damit auch ihren Charakter noch immer hervorblicken lassen». Es bliebe somit die dritte Möglichkeit übrig, dass der Charakter der Völker durch keine äusseren Einwirkungen bedingt, sondern einfach gegeben sei, und sich unverändert erhalte. In der «Menschenkunde oder philosophischen Anthropologie» (S. 352) nimmt Kant eine gewissermassen mittlere Stellung ein, indem er dort sagt, die Verschiedenheit der Volkscharaktere könne nicht völlig aus «gelegentlichen Ursachen», zu welchen er einerseits klimatische und wirtschaftliche, anderseits moralische zählt, erklärt werden, sondern schon in der Natur der Menschen liege, denn diese Verschiedenheit findet oft bei Völkern statt, die unter gleichen Umständen sich befinden. Wir begegnen aber bei Kant einer ganz entgegengesetzten Ansicht darüber, indem er meint: «Die nördlichen Völker, die nach Spanien übergegangen sind, haben nicht allein eine Nachkommenschaft von Körpern, die lange nicht so gross und stark als sie waren, hinterlassen, sondern sie sind auch in ein Teperament, das dem eines Norwegers oder Dänen sehr unähnlich ist, ausgeartet» (Physische Geographie, 2. Teil, § 4). Und wenn Kant sagt, die Sprache sei ein vorzügliches Mittel zur Erhaltung des Volkscharakters («Nachschrift eines Freundes zum littauischen Wörterbuch von Ruhig und Mielcke»), so gibt er eben dadurch die Möglichkeit zu, dass der Volkscharakter veränderlich sei.

In den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» beschreibt Kant mit grosser Ausführlichkeit die Charakterzüge verschiedener Völker. Diese Beschreibung unternimmt er vom Standpunkte des «Gefühls des Schönen und Erhabenen» und gibt die Unterschiede zwischen den Völkern in ästhetischer und moralischer Hinsicht an, die auf diesem Gefühle beruhen. Um ein hervorstechendes Beispiel, das zugleich für den Wert dieser Schilderungen der Volkscharaktere bezeichnend ist, hervorzuheben, erwähnen wir, dass er die Franzosen, als ruhige Bürger, die sich wegen der Bedrückungen der Generalpächter durch Satiren oder Parlaments-

remonstrationen rächen, beschreibt. Mit dieser Hervorhebung soll nicht gemeint werden, dass wir im Gegensatz zu Kant die Franzosen etwa für «unruhige» Bürger halten. Viele behaupten aber auch das letztere. Es treten somit zwei verschiedene Ansichten über einen und denselben Gegenstand auf. Diese Verschiedenheit ist nicht durch verschiedenartige logische Operationen, sondern durch eine verschiedenartige Erfahrung bedingt, wobei die einen die grosse und die kleinen französischen Revolutionen vor sich als Erfahrung hatten, während diese Erfahrung bei den andern fehlte. Ueber diese Erfahrung, wie über die Art ihrer Verwertung für soziologische Zwecke (bezw. für die Auffindung der Volkscharaktere) wird unten die Rede sein. Freilich schickt Kant der Beschreibung der Volkscharaktere voran (ibid., Anmerkung), «dass an der gleichen Zeichnung (der Volkscharaktere in Bezug auf das Gefühl des Schönen und Erhabenen) nur eine leidliche Richtigkeit verlangt werden könne, dass die Urbilder davon nur in dem grossen Haufen derer, die auf ein feineres Gefühl Anspruch machen, hervorstechen, und dass es keiner Nation an Gemütsarten fehle, welche die vortrefflichsten Eigenschaften von dieser Art vereinbaren.»

Auch in der «Anthropologie» versucht Kant die Charakterzüge verschiedener Völker zu bestimmen. Kant spricht nirgends ausdrücklich von der Methode, die er dabei befolgt. Es ist daher nur zu vermuten, dass er sich hier auf eigene oder fremde «Erfahrungen» stützen will. Wenn aber dies auch entschieden wäre, so würde sich Kant der Beantwortung weiterer, viel wichtigerer Fragen nicht entschlagen können, der Fragen, nämlich, 1. was für eine Erfahrung benutzen wir, um einen Volkscharakter zu erkennen, d. h. ob diese Erfahrung eine physische oder psychische ist, und 2. was ist mit der Erfahrung — falls sie eine physische ist — zu machen, um zu Ansichten über den sich darin kundgebenden Volkscharakter zu gelangen? Was das erstere anlangt, so stimmte wahrscheinlich Kant der gewöhnlichen Anschauung bei, wonach unsere äussere Erfahrung ihrem Inhalte nach eine rein physische ist, dass uns also an einem andern Menschen unmittelbar nicht seine Seele, sondern seine Handlungen, seine Physiognomie etc. zugänglich sind, aus denen wir erst seine Seele zu erschliessen haben. Würde er auch eine psychische äussere Erfahrung zugegeben haben, d. h. würde er geglaubt haben, dass uns auch fremde seelische Erlebnisse und Eigenschaften unmittelbar gegeben sind, so würde er zweifellos eine

solche überaus folgenschwere Einsicht in seinen Schriften zum Ausdruck gebracht haben. Wir nehmen deshalb an, Kant würde die physische äussere Erfahrung (oder, nach der gewöhnlichen Anschauung, die Erfahrung schlechthin) als die Grundlage zu irgend welchen möglichen Ansichten über die Charakterzüge verschiedener Völker betrachten. Es bliebe somit die zweite Frage übrig, die Frage, was mit den gegebenen Erfahrungstatsachen zu machen sei, um aus ihnen die Volkscharaktere zu erschliessen? Anders ausgedrückt, auf welche Weise können wir aus den Taten, der Lebensweise etc. eines gewissen Volkes auf seinen Charakter schliessen? Wenn aber zugegeben wird, dass man aus Handlungen auf den Charakter schliessen kann, so kann die Beantwortung dieser Frage keine andere sein, als die, dass gewissen Handlungen gewisse seelische Erscheinungen notwendigerweise entsprechen, dass die Handlung a notwendigerweise auf die physische Qualität a^1, und nicht auf irgend welche andere hindeute. Damit würde die Notwendigkeit der Verknüpfung der Inhalte seelischer und der Inhalte physischer Erscheinungen postuliert sein. Dem Kritiker, der Stellung nehmen wollte zu Kants Methode der Auffindung der Volkscharaktere, würde also nichts übrig bleiben, als diese Notwendigkeit, damit aber auch die Berechtigung, aus den Handlungen der Menschen auf ihren Charakter zu schliessen, zuzugeben oder zu leugnen (siehe Einleitung).

Allein Kant selbst verrichtet teilweise eine kritische Arbeit, wenn auch nur äusserlich, indem er in der Rezension über den zweiten Teil der Herderschen Ideen sehr abfällig von den Versuchen, die verschiedenen Arten der Menschengattung zu bestimmen, spricht. Es heisst dort: «Jetzt aber kann man aus einer Menge von Länderbeschreibungen, wenn man will, beweisen, dass . . . Amerikaner und Neger eine in Geistesanlagen unter die übrigen Glieder der Menschengattung gesunkene Rasse sind, anderseits aber, nach ebenso scheinbaren Nachrichten, dass sie hierin, was ihre Naturanlage betrifft, jedem andern Weltbewohner gleich zu setzen seien, mithin dem Philosophen die Wahl bleibe, ob er Naturverschiedenheiten annehmen oder alles nach dem Grundsatz «tout comme chez nous» beurteilen soll; dadurch denn alle seine über eine so wankende Grnndlage errichteten Systeme den Anschein baufälliger Hypothesen bekommen müssen».

Wie dem auch sei, der Charakter der Völker übt einen grossen

Einfluss auf ihre Lebensweise aus. So müssen, nach Kant, die Rangordnung und das Titelwesen bei den Deutschen dadurch erklärt werden, dass die letzteren «pedantisch» und «methodisch» seien. Dieselbe Tendenz, staatliche und öffentliche Institutionen durch den Volkscharakter zu erklären, gibt sich in seiner Erklärung der Tatsache kund, dass das Autodafé in Spanien noch immer erhalten wird. Er meint nämlich, das Autodafé werde in Spanien erhalten, nicht sowohl durch den Aberglauben, als durch den abenteuerlichen Charakter der spanischen Nation (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 4. Abschn.).

Wir müssen hier die Frage stellen, ob Kant nach der Seite des Kosmopolitismus oder des Nationalismus hinneigte. Die ganze Gesellschaftslehre Kants zeugt dafür, dass sein Ideal ein kosmopolitisches ist. Er lobt daher die Deutschen, dass sie nicht sehr nationalistisch gesinnt seien, denn er meint, dass ein Mensch «von solchen erweiterten (extendierten) Begriffen» «sich immer um das allgemeine Weltbeste bekümmern» «und sich nicht bloss an der Wohlfahrt seiner Familie und dem engen Bezirke seines Vaterlandes sich begnügen» wird, «er wird für das Heil der ganzen menschlichen Gesellschaft sorgen, und eben daher kein strenger Patriot sein, dessen Ruhm auch in der Tat nicht viel zu bedeuten hat» (Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, «Der Charakter überhaupt»). Und wenn Kant in der «Nachschrift zum littauisch-deutschen Wörterbuche von Ruhig und Mielcke» davon spricht, dass ein Volk in den Schulen und Kanzleien seine Nationalsprache gebrauchen darf, weil diese «der Eigentümlichkeit des Volkes angemessen» sei und weil durch sie der «Begriff», das ist der geistige Zustand des Volkes, «aufgeklärter werde», so müssen wir hier keine nationalistische Tendenz sehen, denn hier wird ja die Sprache nur als Mittel betrachtet. In den von Erdmann herausgegebenen «Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie» (Reflexionen zur Anthropologie, Nr. 624) meint er, die Absicht der Natur gehe allerdings darauf, dass die Völker von einander getrennt wären, und der Nationalstolz und der Nationalhass seien aus diesem Grunde notwendig. Er sieht hierin einen «Mechanismus in der Welteinrichtung, welcher uns instinktmässig verknüpft und absondert». Allein der Kampf mit dieser nationalistischen Gesinnung ist nach Kant nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar von der Vernunft gefordert, deren Maximen die Instinkte ersetzen müssen.

Wenn nun Kants *Ideale* kosmopolitisch sind, so übersieht er doch in Bezug auf das *Seiende* die nationalen Unterschiede nicht, wie wir bereits oben erkennen konnten. Aber er schätzt sie nicht als etwas Wertvolles ein. Er spricht auch nirgends davon, dass die «ursprünglichen Anlagen» der Menschen in der Fülle der Völker zur Entfaltung kommen sollten, wie es etwa Paulsen meint (Immanuel Kant 1899, S. 292: Die Kantische Anthropologie «läuft in die Philosophie der Geschichte aus, da das Wesen des Menschen nur in der Fülle der *Völker* und Zeiten zur vollendeten Entfaltung kommt»).

VI. Der Staat.

Die Bildung des Staates, den Kant als eine «Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen» (Rechtslehre, § 45) definiert, eröffnet eine neue Periode in der Geschichte der Menschen. Der Antogonismus unter den letztern, und zwar innerhalb eines gewissen Volkes oder zwischen benachbarten Völkern (Lose Blätter II, S. 302), war es, der zur Gründung eines Staates führte, unter dessen Zwange nun die Bösartigkeit der menschlichen Natur verhüllt wurde («Zum ewigen Frieden», 2. Abschnitt, 2. Art.). Der Staat folgt mit Notwendigkeit aus dem durchgängigen Antagonismus der Menschen. Dieselben sind Tiere, die einen Herrn nötig haben (Rezension über den zweiten Teil der Herderschen Ideen), denn im «rohen Zustande» missbrauchen sie ihre individuelle Freiheit. Es ist eine «Eigenschaft der menschlichen Natur, ohne Zwang und Beherrschung von seinesgleichen nicht nebeneinander bestehen zu können (Reflexionen, Nr. 649)». Der Mensch muss daher «entnervt werden, um zahm und hernach tugendhaft zu werden. Der Erziehungs- und Regierungszwang macht ihn weich, biegsam und unterwürfig den Gesetzen (ib., Nr. 659)». Dass der Mensch eben ein solches Wesen sei, das zeigt uns die Erfahrung aller Zeiten und an allen Völkern (ib.). Sobald die Menschen zusammen leben, sind daher Reibungen zwischen ihnen unvermeidlich. Und der vorstaatliche Zustand ist eben für Kant nicht (oder nicht notwendig) ein Zustand, wo die Menschen in Einsamkeit sich befinden und mit einander nichts zu tun haben. Er spricht von Wilden, die keine Staaten bilden, wohl aber Völkerschaften (Rechtslehre, § 53). Wie hat sich aber Kant einen vorstaatlichen Zustand gedacht? Hat er ihn sich ohne jegliche das Individuum in Zaum haltende Mächte vorgestellt? Darüber erfahren wir von ihm nichts. Es ist aber zu vermuten, dass er sich den vorstaatlichen Zustand als einen solchen dachte, bei welchem die Individuen in ihren Strebungen und Handlungen innerlich, d. h. ab-

gesehen von irgend welchen äussern Hemmnissen, die wohl vorkamen, ganz frei waren, bei welchem es also keine das Individuum bändigende Mächte gab; sonst würde er dem Staat, als solchem, nicht einen so grossen historischen Wert beigelegt haben, wie er es getan hat.

Der Staat wurde zunächst von den Ackerbautreibenden gegründet, die sich gezwungen sahen, sich und ihre Felder vor den Angriffen der Hirtenvölker (oder der Jägervölker, denn Kant macht hier keinen Unterschied zwischen Hirten und Jägern), die auf Weiden ausgingen, zu schützen. Die Hirten- und Jägervölker sollen somit die Gründung des Staates nur veranlasst haben, diese Gründung selber ging von innen hervor. Ueberhaupt soll, nach Kant, das Jagdleben unter allen Lebensweisen der «gesitteten Verfassung» am meisten zuwider sein (Lose Blätter II, S. 299). Die Ackerbautreibenden vereinigten sich zunächst in Dorfschaften, wo allmählich eine bürgerliche Verfassung sich entwickelte (Mutmasslicher Anfang usw., Beschluss der Geschichte). Auf welche Weise aber sind in einem Haufen nebeneinanderlebenden Ackerbautreibenden die ersten Anfänge der bürgerlichen Verfassung entstanden? Hier unterscheidet Kant zwei Möglichkeiten. Er meint, der Staat ist entweder dadurch zustande gekommen, dass die Menschen einen Vertrag der Unterwerfung unter ein Oberhaupt geschlossen haben, oder dadurch, dass die Gewalt voranging, welche später durch das Gesetz sanktioniert wurde (Rechtslehre, § 49 A). Kant nimmt die Vertragstheorie an, aber nur als Antwort auf die Frage über den «Vernunftursprung» des Staates, und nicht als Antwort auf die Frage über den «Zeitursprung» des letzteren. Der Vertrag ist daher für Kant keine historische Tatsache, sondern eine Idee der Vernunft, «die aber ihre ungezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich, jeden Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entstehen *können*, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe (Theorie und Praxis II)». Kants Staatsvertragstheorie ist somit nur eine Stütze für die radikale Seite seiner Staatslehre. In Wirklichkeit aber habe ein solcher Vertrag nicht stattgefunden. Der letztere würde auch schon einen Staat voraussetzen. Kant entscheidet sich daher für die zweite Möglichkeit, d. h. dafür, dass der Staat durch Gewalt entstanden sei (Lose Blätter II, S. 287).

Den weitern Prozess — wie die Gewalt durch das Gesetz sanktioniert wurde und wie diese Sanktion vom Volke angenommen worden ist — beschreibt Kant nicht. In den «Reflexionen» (Nr. 662) wird die Gewalt, durch welche der Staat entstand, als eine Kriegsgewalt bestimmt, indem Kant dort sagt: «Durch Neigung bilden sich kleine Gesellschaften, durch Bedürfnisse bürgerliche und durch den Krieg Staaten». Uebrigens ist der Sinn dieser Bemerkung ziemlich unklar, denn der Begriff einer «bürgerlichen Gesellschaft», die durch Bedürfnisse entstanden sein soll, ist ja, nach Kants gegewöhnlichem Sprachgebrauch, mit dem Begriffe eines Staates identisch. Wenn Kant auch an einer Stelle (Rechtslehre, § 43), freilich sehr unklar, den «bürgerlichen Zustand» und den «Staat» von einander unterscheiden will, und zwar so, dass der «bürgerliche Zustand» die rechtlichen Verhältnisse der Einzelnen im Staate zu einander, der Staat aber die Beziehung des Ganzen der Einzelnen auf seine eigenen Glieder umfasst, so macht es im Grunde doch keinen Unterschied in Bezug auf die uns hier interessierende Frage, denn in dieser Unterscheidung beziehen sich die Begriffe des Staates und des bürgerlichen Zustandes auf einen und denselben Gegenstand, nur mit Hervorhebung verschiedener Seiten des letzteren.

Jedenfalls ist der Staat auf Grund egoistischer Triebe der Menschen entstanden. Der Geselligkeitstrieb spielte dabei keine Rolle. Wie aber auch der Staat entstanden ist, schon bei seinem Anfange ist er mit einem Uebel behaftet. Denn der «Herr», der den ursprünglichen Missbrauch der individuellen Freiheit beseitigen soll, also das Oberhaupt des Staates, ist auch ein Mensch, wie diejenigen, die er beherrschen soll, und habe eines Herrn ebenfalls nötig («Menschenkunde oder philosophische Anthropologie», Kap. «Von dem Charakter der ganzen Menschengattung»), d. h. ebenso wie die Untertanen seine individuelle Freiheit, die er ja als Herrscher im grossen Masse besitzt, missbraucht und hierdurch das Volk unterdrückt. Mit dem Staate, der das Uebel aufheben soll, ist somit dasselbe Uebel verbunden, nur von Seiten des Oberhauptes.

Was den allgemeinen Gang der Entwicklung der Staaten anlangt, so bemerkt Kant an einer Stelle, dass, wenn der Staat zu gross wird, in ihm ein Spaltungsprozess beginnt. «Aber da ist, wenn die Societät gross wird, ein Hang zu Spaltungen da und zu Sekten, damit kleinere, darin sich die socii mehr übersehen können

und die Vereinigung inniglicher sei, entstehen. Da ist denn nicht sowohl die Kraft, als vielmehr die Ordnung und der Zusammenhang der Bewegungsgrund» («Reflexionen zur Anthropologie», herausgegeben von Erdmann, N. 652). Aehnlich drückt sich Kant in der «Religion u. s. w.» (3. Stück, Kap. VII, Anmerkung am Schlusse) aus, wo er einerseits die Tendenz konstatiert, wonach sich allmählich grosse Staaten bilden, andrerseits aber auch die entgegengesetzte Tendenz, wonach der Staat, sobald er eine gewisse Ausdehnung erlangt hat, sich wiederum zersplittert. Es ist eine Art von Kreislauftheorie in Bezug auf ein gewisses Gebiet der Staatsgeschichte.

Das ist das Wenige, was Kant über dieses Thema sagt. Ausführlicher befasst er sich mit dem Problem über die Kräfte, durch welche die jeweiligen Zustände des Staates zustande kommen. Diese sind durch zwei Kräfte bedingt, durch die Sitten und die moralischen Eigenschaften der Menschen einerseits, durch die natürliche Beschaffenheit des Landes, in welchem die letzteren wohnen, andrerseits. In der «Physischen Geographie» (§ 5) wird dies auch speziell von der Gesetzgebung gesagt. Wenn nun Kant in der «Kritik der reinen Vernunft» (Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschn.) sagt, die Vernunft besitze in Bezug auf die Gesetzgebung Kausalität und erst die Ideen machen die Erfahrung (in Ansehung der Gesetzgebung) möglich, so steht dies in einem gewissen Widerspruche zu jener Ansicht oder schränkt sie wenigstens ein, denn bei der Beibehaltung der Ansicht, dass die jeweiligen Zustände der Staaten durch die Sitten der Menschen und die natürliche Beschaffenheit des betreffenden Landes bedingt seien, die Vernunft ihre Souveränität verliert.

Die Kausalität der Vernunft, in praktische Tätigkeit umgesetzt, soll wohl die Möglichkeit der Staatsoberhäupter, Umbildungen im Staate hervorzubringen, bedeuten. Denn das Volk, bzw. seine aufgeklärten Mitglieder, haben nur das Recht, sich «ehrerbietig» an die Regierung zu wenden (Streit der Fakultäten, 2. Abschn. No. 8), und nur «aus dem Willen des Souveräns muss die Reform hervorgehen» (Fragmente, S. 341). Es sei daher Pflicht nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes, den Staat dem Ideale näher zu bringen (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 9, Anmerkung).

Die Umbildungen der Staaten, von den Regierungen vorgenommen, werden durch zwei Mittel erreicht: 1. durch den äusseren Zwang und 2. durch den inneren Zwang des durch die Religion disziplinierten

Gewissens, indem die moralische Anlage des Menschen von den Gesetzgebern benutzt wird (Anthropologie, am Ende, Anmerkung). Dieses zweite Mittel würde aber zweierlei voraussetzen: erstens, dass die Reformen, die der Staat bezwecken muss, in keinem Gegensatze stehen zu der «moralischen Anlage» des Menschen; dies behauptet auch Kant an verschiedenen Stellen seiner Werke; zweitens, dass der Inhalt der Religion mit der Moral und den Zwecken des Staates in keine Kollision komme.

Um an diesen Gegenstand anzuknüpfen, ist es geboten der Vollständigkeit wegen, wenn auch mit teilweiser Wiederholung dessen, was bereits gesagt worden und wovon noch die Rede sein wird, alle Kräfte, die nach Kant nicht nur im Staate, sondern im sozialen Leben überhaupt tätig sind, aufzuzählen, mit dem Vorbehalte, dass einige dieser Kräfte von Kant nicht ausdrücklich genannt werden: gleichwohl aber ergeben sie sich aus der Beschreibung, die Kant der Entstehung einzelner sozialen Tatsachen oder Tatsachenkomplexen zuteil werden lässt. Diese Kräfte sind: 1. die moralischen Eigenschaften der Menschen: dazu gehören die im engeren Sinne moralische, sodann die Willens- und Gefühlsrichtung überhaupt. (z. B. die menschliche Ungeselligkeit): 2. Die natürliche Beschaffenheit des betreffenden Landes, 3. Die Vernunft, 4. die Naturabsicht, 5. die sozialen Instutionen oder die Aeusserungen des sozialen Lebens, sofern sie schon durch jene Faktoren hervorgerufen worden sind (z. B. der Handel, die Kriege üben Einfluss aus auf die anderen Gebiete des sozialen Lebens).

Auch Kant stellt das Ideal eines Staates auf. Stellt er sich doch selbst in Gegensatz zu denjenigen, die nur «am Staate flicken» wollen, «wie es alle sich so nennenden Praktiker gewohnt sind» (Lose Blätter II, S. 371). Wir werden aber sehen, dass Kants Ideal, objektiv betrachtet, keine das Leben radikal umgestaltende Norm bilde, dass es vielmehr von den nächsten Zwecken, der «sich so nennenden Praktiker» nicht weit entfernt ist. Allein, vom subjektiven Standpunkte aus, d. h. dem Kants, betrachtet, bemerken wir bei unserem Denker eine Leidenschaftlichkeit in Verfolgung seiner auf den vollkommenen Staat sich beziehenden Gedanken und Gedankenreihen, die nicht vermuten lässt, dass Kant selber diesen sehr geringen Abstand zwischen seinem Ideale und der Wirklichkeit bemerkt habe.

Auch die englische Staatsverfassung, die damals bei vielen als

die beste galt, ist himmelweit von seinem Ideal entfernt. Er hält sie für eine unbeschränkte Monarchie, und zwar aus folgenden Gründen: erstens führt der englische König Kriege, ohne auch das Volk zu befragen, zweitens kann er immer der Beistimmung des Parlaments sicher sein, denn ihm steht das Recht zu, Aemter und Würden zu verteilen; auf diese Weise werden die Volksrepräsentanten bestochen (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 8, Anmerkung).

Hier sind einige Worte über die Quellen des Kantischen Ideals eines vollkommenen Staates einzuschalten. Obwohl schon im zweiten Kapitel, bei der Erörterung des Begriffs des natürlichen Rechtes, im Allgemeinen darauf hingewiesen worden war, dass das letztere hauptsächlich dadurch bestimmt wird, dass es aus der Vernunft stammt, ist es doch geboten, hier dies noch deutlicher zu machen in Anwendung auf die Quelle des Kantischen Ideals eines vollkommenen Staates. Man hat vielfach die idealen Staaten, die Plato und Aristoteles aufgestellt haben, ihrer Quelle nach so zu unterscheiden gesucht, dass Platos Staat aus der Vernunft, oder, wie viele auch sich ausdrücken, aus der Phantasie stamme, während Aristoteles seinen Staat aus der Wirklichkeit, bezw. aus der Vergleichung der wirklichen Verhältnisse ableite. Nicht auf die Entscheidung der Frage kommt es hier an, ob und inwiefern diese Unterscheidung dem historischen Sachverhalt entspreche. Das ist eine Sache der Geschichte der Philosophie. Wir wollen nur auf den in dieser Unterscheidung massgebenden Gedanken hinweisen, dass es zweierlei Staatsideale geben könne, — solche, die aus der Erfahrung geschöpft sind und solche, die es nicht sind. Wenn wir auch in diesem Gedanken einen inneren Widerspruch erblicken, denn was schon in der Erfahrung gegeben ist, kann nicht als ein für eben diese Erfahrung massgebendes Ideal gelten, so wollen wir doch fragen, wie steht's mit Kants Staatsideal in Bezug auf diese Frage. Kants Staatsideal will schon von vornherein ein Vernunftideal sein, wie denn seine ganze Rechtslehre aus der «Vernunft» geschöpft werden will. Und erkenntnistheoretisch würde Kant kein Bedenken tragen, ein solches Staatsideal zu rechtfertigen. Erinnern wir uns etwa an seine Worte über die Idee der sittlichen Pflicht im zweiten Abschnitt der «Grundlegung zur Met. d. Sitten»: «Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz

in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, dass, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, *dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei*, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll u. s. w.». Die in diesen Worten zum Ausdruck kommende Ansicht enthält in sich auch die Rechtfertigung des Gedankens an ein nicht aus der Erfahrung geschöpftes Ideal des Staates.

Zweimal begegnen wir bei Kant Aeusserungen, in denen sich seine Sympathie für Schilderungen von einem vollkommenen Staate kund gibt. Im «Streit der Fakultäten» (2. Abschn., No. 9) nennt er die Atlantis Platos und den vollkommenen Staat, wie er von Morus, Harrington, Vairasse d'Allais geschildert wird, einen «süssen Traum» und meint, es sei nicht nur denkbar, diesem Ideale näher zu kommen, sondern es sei auch Pflicht, auf seine mögliche Verwirklichung hinzuarbeiten, freilich «soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammenbestehen kann». Aus den letzten Worten ist ersichtlich, dass Kant an den genannten «Utopien» doch etwas Anti-Moralisches auszusetzen hat. Oder muss man Kant so verstehen, dass das Antimoralische in den Mitteln zur Verwirklichung der «Utopien» enthalten sein könne? Und in der «Kritik der reinen Vernunft» (Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschnitt) verteidigt er die platonische Republik gegen diejenigen, welche sie für ein Beispiel erträumter Vollkommenheit halten, die nur im Gehirn des müssigen Denkers ihren Sitz haben könne.

Kant gibt dem Problem der Errichtung eines vollkommenen Staates, diesem «grössten Problem für die Menschengattung» (Idee u. s. w., 5. Satz) folgende Fassung: «Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber sich davon ausnehmen will, so zu ordnen, dass obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegentreten, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg so ist, als ob sie keine solche hätten» (Lose Blätter II, S. 303). Ein solches Problem muss auf alle Menschen angewendet werden können, sogar auf ein «Volk von Teufeln, wenn es «nur Verstand hat» (ib.). In dieser Präzisierung des Problems liegt auch das Charakteristische der Kantischen Rechtslehre. Es ist daraus zu ersehen, dass die vollkommene Staatsordnung, die Kant aufstellt, schon von vornherein dazu da sein soll, die Aeusserungen

der individuellen Strebungen hintanzuhalten. Von vornherein stellt sie sich diesen als eine hemmende Macht entgegen. Wir werden später sehen, welche Zwecke nach Kant mit der Zurückdämmung der Ausbrüche der individuellen Freiheit erstrebt werden müssen.

Eine vollkommene Staatsordnung ist möglich zu errichten, denn man hat es hier nicht mit der moralischen Besserung der Menschen zu tun, sondern mit ihren Handlungen. Sie wird auch in der Wirklichkeit realisiert, und zwar durch den «Mechanismus der Natur» (Lose Blätter II, S. 304, Anmerkung). Schon an den jetzigen sehr unvollkommenen Staatsverfassungen ist zu bemerken, dass sie sich dem Ideale nähern (ib. S. 304), was auch aus der Geschichte der europäischen Völker (die dereinst allen übrigen Völkern «Gesetze geben werden») zu ersehen ist (Idee usw., 9. Satz). Die Hindernisse, die sich der Verwirklichung dieses Ideals, speziell des Ideals der Freiheit, als eines Prinzip des Staates, entgegenstellen, haben ihren Grund vielleicht nicht in der menschlichen Natur, sondern in der Vernachlässigung der «echten Ideen» bei der Gesetzgebung (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, I. Abschnitt). Es ist daher sehr wohl möglich, dass sich das Platonische Ideal, die republica noumenon, in eine republica phänomenon verwandle (Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt, Nr. 8).

Allein eine vollkommene bürgerliche Verfassung ist nicht eher möglich, als bis die Menschen gebildet sind. Daher fordert Kant Aufklärung. Dies ist aber nicht zu erreichen, wenn die Regierungen nicht besser werden. Kant sagt daher: «Wovon man anfangen wird, kann man nicht erraten; vielleicht wird sich beides einander begegnen, welcher Zeitpunkt jedoch noch weit hinaus zu setzen ist». («Menschenkunde usw.», «Von dem Charakter der ganzen Menschengattung»). Der Zeitpunkt, sowie die Mittel zur Errichtung des vollkommenen Staates bleiben somit ganz unbestimmt. Andere Stellen sprechen auch dafür, dass er das Ideal eines vollkommenen Staates für unerreichbar hält. Es ist für ihn dann keine realisierbare, sondern nur eine Richtung gebende Idee, der man sich nur annähern kann.

Wodurch aber wird der vollkommene Staat charakterisiert? Auf welchen Prinzipien muss er aufgebaut werden?

Im zweiten Abschnitte der Abhandlung «Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» stellt Kant folgende Prinzipien des Staates auf:

I. *Die Freiheit* jedes Gliedes der Gesellschaft als Menschen.

Man muss festhalten, dass sich in den Kantischen Werken zweierlei Gedankengänge über die Freiheit vorfinden, indem Kant entweder von der Freiheit als einem sittlichen Phänomene oder von der Freiheit als einem Rechtsphänomene spricht. Diese zwei Gedankengänge müssen genau auseinandergehalten werden. Sowohl Kant als auch seine Interpreten haben vielfach diese zwei Begriffe vermengt. Hier, wo uns die Kantische Soziologie interessiert, müssen wir uns mit der Freiheit, als einem Rechtsphänomene, befassen. Sie wird von Kant folgendermassen definiert: «Niemand kann mich zwingen, auf eine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen Gesetze zusammen bestehen kann, nicht Abbruch tut.» Die Definition der Freiheit, als einer Befugnis, alles zu tun was man will, wenn man nur keinem Unrecht tut, findet Kant für unrichtig, denn in der weitern Entwicklung des Gedankens, den diese Definition enthält, soll eine Tautologie liegen (Zum ewigen Frieden. 2. Abschn., 1. Art.). Kant erklärt dies folgendermassen: «Befugnis» heisse «Möglichkeit einer Handlung, sofern man dadurch keinem Unrecht tut». Jener Satz würde somit nach Kant in ausführlicher Form so lauten müssen: «Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, sofern man keinem Unrecht tut. Man tut keinem Unrecht, wenn man nur keinem Unrecht tut». Hierin soll die Tautologie bestehen. Es ist aber klar, dass Kants Erklärung hier arg gegen die Logik verstösst. Denn, wenn man auch den Sinn des Wortes «Befugnis», den Kant uns gibt, behält (dieses Wort hat übrigens eine andere Bedeutung), so würde jener Satz in ausführlicher Form so lauten müssen: «Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man keinem Unrecht tut, wenn man nur keinem Unrecht tut.» Hier haben wir vor uns nur eine ungereimte Wiederholung, nicht aber eine Tautologie, und man könnte wohl diese Wiederholung vermeiden und sagen: «Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man keinem Unrecht tut.» Statt dieser Definition schlägt er eine andere vor, die von der im 2. Abschnitt der «Theorie und Praxis» und in der «Rechtslehre», § 46, gegebenen abweicht. Danach ist die Freiheit «eine Befugnis, keinen anderen Gesetzen zu gehorchen, als denen ich meine Zustimmung habe geben können».

Bei allen diesen Bestimmungen des Begriffs der Freiheit lässt uns aber Kant im Unklaren darüber, was für einen Sinn diesen Bestimmungen beizumessen sei. Man weiss nicht, ob man es hier mit einer blossen Wortbestimmung oder mit einer Begriffsbestimmung zu tun habe. Im ersteren Falle würden die betreffenden Auseinandersetzungen Kants undiskutierbar sein und es bliebe dem Kritiker nichts übrig, als sie so hinzunehmen, wie sie von Kant gegeben werden. Allein dem Anscheine nach sind die diesbezüglichen Erörterungen Kants nicht so harmlos. Vielmehr ist zu vermuten, dass er den *Begriff* der Freiheit bestimmen wollte. Wie ungenügend aber dieser Versuch ausgefallen ist, ist schon aus dem Bisherigen ersichtlich. Denn eine Begriffsbestimmung setzt zweierlei voraus, den zu bestimmenden Begriff und die Bestimmung selber. Kant gibt uns nur das letztere, auf den Begriff aber weist er nicht hin. Wir wissen daher wohl, was er von der «Freiheit» prädiziert, kennen aber nicht das Subjekt selber, auf welches sich das Prädikat beziehen soll. Denn es ist klar, dass der Hinweis auf das Subjekt nur in einer Wortbestimmung fehlen könnte, nicht aber in einer Begriffsbestimmung, welch' letztere darauf hinausgeht, den bekannten Inhalt des Subjektes durch den hinzugekommenen Inhalt des Prädikats zu ergänzen.

Im Anfange der Existenz der Staaten genossen noch die Staatsbürger die Freiheit, denn sie befanden sich in einem beständigen Kriegszustande mit den Hirtenvölkern. Um Kriege aber zu führen, ist Reichtum erforderlich, und um reich zu sein, muss ein Volk frei sein. Die Völker, welche arm waren, ersetzten den Reichtum durch ihren Patriotismus, wozu wiederum Freiheit erforderlich war. Später aber lockten die Weiber und der angehende Luxus der Stadtbewohner die Hirten herbei, und die früher mit einander in Zwist sich befindenden Völker vereinigten sich. Dadurch wurde die Kriegsgefahr aufgehoben, zugleich aber auch die Freiheit, und der Despotismus trat ein (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte). Kant müsste aber zugeben, wenn er konsequent gewesen wäre, dass der zukünftige Weltfriede die Freiheit gefährden wird.

In dieser Auseinandersetzung tritt Kants psychologische Tendenz am klarsten hervor. Interessant ist auch daran die Bedeutung, die Kant den Frauen beimisst.

Die Freiheit ist für den Staat ein notwendiges Prinzip. «Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen

bestehen kann . . . . . . ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten» (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschn.).

Das Streben zur Freiheit (sofern sie mit der Freiheit der Mitbürger nach einem allgemeinen Gesetze übereinstimmen kann) ist nicht durch die «Kultur» erworben (Anthropologie, § 79), denn die Freiheit ist das angeborene, und zwar das einzige angeborene, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht (Rechtslehre, Einleitung, Einteilung der Rechtslehre, B). Dagegen zählt Kant an einer anderen Stelle («Zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 1. Art., Anm.) zu den angeborenen Rechten das Recht auf Freiheit, Gleichheit und Abhängigkeit von einer gemeinsamen Gesetzgebung. Es fällt als etwas Sonderbares auf, dass Kant nicht etwa das Streben nach individueller Freiheit, sondern das Streben nach *bürgerlicher* Freiheit zu den natürlichen, angeborenen Rechten zählt. Vielleicht aber könnten wir dies für uns verständlicher machen, wenn wir voraussetzen, dass Kant hier nicht auf den «Zeitursprung», sondern auf den «Vernunftursprung» des Rechtes auf bürgerliche Freiheit hinweist . . . .

In der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (4. Stück, 2. Teil, § 4, Anmerkung) widerlegt Kant diejenigen, die die Freiheit nicht aufkommen lassen wollen, indem sie sich darauf berufen, dass das Volk zur Freiheit noch nicht reif ist. «Ich gestehe, dass ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit noch nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur

Freiheit noch nicht reif; und so auch: die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten, denn man *kann* zu dieser nicht *reifen*, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muss frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmässig bedienen zu hönnen).» Die Freiheit muss dem Volke gewährt werden, wenn auch die ersten Versuche der Freiheit gemeinhin gefährliche Zustände herbeiführen. Denn dies wird von der Gerechtigkeit gefordert, wenn es auch ohne Freiheit im Staate (wie in der Familie und in der Kirche) zu herrschen bequemer ist. Ein Eingriff in die Freiheit des Volkes ist «ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf (ib.)». Kant hat aber nichts dagegen, dass die Regierungen die Gewährung der Freiheit «weit, sehr weit» aufschieben (ib.). Es ist unklar, aus welchen Gründen er eine solche Aufschiebung zulässt, denn die «Unreife» des Volkes könne ja bei ihm keinen Grund dazu abgeben.

Wenngleich die Idee der bürgerlichen Freiheit jetzt noch nicht verwirklicht ist, so ist sie doch bereits jetzt einigermassen gesichert, denn man kann sie auch schon unter den jetzigen Umständen nicht verletzen, ohne den Nachteil davon in allen Gewerben und dadurch die Abnahme der Kräfte des Staates in seinen Beziehungen zu den anderen Staaten zu empfinden.

Kants Lehre über die politische Freiheit ist aber keine einheitliche. Wir begegnen bei ihm vielen Schwankungen und Beschränkungen des ursprünglichen Prinzips. Diese Beschränkung der Forderung der bürgerlichen Freiheit ist namentlich in seinen Bemerkungen über die Rede- und Pressfreiheit bemerkbar. In der «Kritik der reinen Vernunft» (Vorrede zur ersten Auflage) heisst es: «Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. *Religion*, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverhehlte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.» In diesen Worten, wie an vielen anderen Stellen, wo Kant auf das Verhältnis der Regierung zur Wissenschaft zu sprechen kommt, insbesondere im «Streit der Fakultäten», müssen wir eine entschiedene Forderung der Press- und Redefreiheit sehen. Allein Kant beschränkt sie anderorts beträchtlich. So meint er,

es sei Pflicht des Bürgers, «sich in seinen Grenzen zu halten, und in die Rechte eines Offenbarungsglaubens, der in einem Lande gesetzliche Sanktion für sich hat, keine Eingriffe zu tun, wenn dieser unter die Obhut und selbst die Auslegung gewisser Staatsbeamten gesetzt worden, die . . . . . nur zu befehlen haben, wie nach diesem Glauben und für die, welche sich dazu bekennen, öffentlich geurteilt werden soll» (Erster Entwurf zu Vorrede der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»). Im Widerspruche dazu steht hinwiederum die Billigung, die er der Parole Friedrichs II. «Räsonniert, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht» zu teil werden lässt. Denn diese Parole gestattet ja eine unbedingte Press- und Redefreiheit und fordert nur äusseren Gehorsam. In dem Aufsatze «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» äusserte Kant eine liberalere Gesinnung, wie in den eben zitierten Worten aus dem ersten Entwurfe zu einer Vorrede zur «Religion u. s. w.». Dort unterscheidet Kant einen «privaten» und einen «öffentlichen» Gebrauch der Vernunft, indem er unter dem letzteren denjenigen versteht, den jemand als Gelehrter, und unter dem «privaten Gebrauche» denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten von seiner Vernunft macht. Der private Gebrauch der Vernunft soll nun eingeschränkt werden, während der «öffentliche» ganz frei sein soll. In der oben zitierten Stelle aus der Vorrede zur «Religion u. s. w.» hingegen, will Kant auch die Freiheit des «öffentlichen Gebrauchs» der Vernunft in gewissen Fällen einschränken. Es ist auch nicht zu vermuten, dass Kant im ersten Entwurfe der Vorrede zur «Religion u. s. w.», als eine Kompensation für die Beschränkung des «öffentlichen» Gebrauchs der Vernunft, die völlige Freiheit des «privaten» forderte.

Wenn Kant die öffentliche Beurteilung der Religion beschränken möchte, so will er doch andrerseits, dass die «privilegierte Zunft» der Staatsbeamten keine Eingriffe in das Recht des freien Denkens (des Philosophierens) tun soll (Entwurf zur Vorrede zur «Religion»). In den «Losen Blättern» (II, S. 372) wird der Gegensatz zwischen dem «Juristen» und dem «Philosophen», demjenigen, der auf den bestehenden Rechtsverhältnissen fusst, und demjenigen, der einen idealen Staat konstruiert, durchgeführt. Der «Jurist» und der «Philosoph» vertreten — einer die Praxis, der andere die Theorie. Der erstere will den Gehorsam gegen die bestehenden Gesetze durch nichts geschwächt wissen und möchte dem Philosophen wehren,

Pläne zur besten Staatsverfassung zu entwerfen. Allein der letztere, «wenn er seiner Absicht treu bleibt, ist jenem in der Beobachtung der Landesgesetze nicht entgegen, verlangt aber Freiheit der öffentlichen Meinung über die beste mögliche Verfassung, darauf die jetzigen Gesetzgeber durch die Idee geleitet werden.»

Es fragt sich nun, von welchen Grundsätzen geht Kant aus, wenn er von gewissen Einschränkungen der bürgerlichen Freiheit spricht? Die Antwort darauf findet sich in dem Aufsatze «Was ist Aufklärung». Kant meint nämlich, es gebe «Geschäfte» im Staate, die mechanisch eingerichtet sein müssen, so dass «einige Glieder der Gesellschaft sich bloss passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken angehalten, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden.»

So viel von Kants Widersprüchen und Schwankungen in der Lehre von der bürgerlichen Freiheit. Wenn wir von diesen Widersprüchen absehen und fragen, was für ein rechtfertigender Grund dafür anzuführen ist, dass die individuelle, «zügellose» Freiheit überhaupt eingeschränkt werden müsse, damit an ihre Stelle die bürgerliche Freiheit, die mit derjenigen anderer zusammenstimmt, trete, so beruft sich Kant auf «das Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn., S. 55).

An einer Stelle drückt sich Kant so aus, als ob er meine, der Verzicht auf die «wilde, gesetzliche Freiheit» lässt doch zu, dass man die Freiheit im Staate im vollem Masse geniesse. Die Begründung dieser Ansicht ist freilich eigentümlicher Art. Er meint, der Einzelne gibt zwar, sobald er Bürger eines Staates wird, seine individuelle Freiheit gänzlich auf, da aber der Staat ihn als Mitkonstituierenden voraussetzt, er durch seine Abhängigkeit vom Staate seine Freiheit nicht verliert, sondern sie unvermindert wiederfindet, weil «diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt» (Rechtslehre § 47).

Die Zwecke, die die Beschränkung der individuellen Freiheit rechtfertigen, sind zugleich diejenigen, die den vollkommenen Staat Kants überhaupt charakterisieren, denn der vollkommene Staat wird ja von unserem Denker hauptsächlich durch die «Freiheit» (in dem später zu erörternden Sinne) bestimmt.

Kuno Fischer (Immanuel Kant, 2. Teil, 1899, S. 130) deduziert

die Notwendigkeit der Einschränkung der Freiheit des Einzelnen bei Kant so, dass diese Freiheit sich selbst aufheben würde, wenn sie nicht durch die Maxime der Uebereinstimmung der Willkür des Einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze eingeschränkt wäre, denn ohne diese Maxime würde die Freiheit des Einzelnen durch die Freiheit eines anderen gefährdet werden. Anders ausgedrückt, die Freiheit des Einzelnen fordere die Beschränkung dieser Freiheit. Wir haben aber bei Kant nirgends diese Beweisführung finden können, und wir wissen nicht, woher sie Kuno Fischer genommen haben mag.

Nachdem wir den Sinn begriffen haben, den Kant mit dem Ausdrucke «Freiheit» (bürgerliche Freiheit) verbindet, können wir einsehen, dass das Hindernis, das nach Vorländer («Kant und der Sozialismus», S. 13) entsteht, wenn man Kants politische Ansichten mit dem Sozialismus vergleichen will, und das darin bestehen soll, dass «Kants politisches Ideal . . . . in erster Linie durch den Freiheitsgedanken bestimmt bleibt», in der Tat nicht existiert, denn Kants «Freiheit», richtig verstanden, kollidiert keineswegs mit dem sozialistischen Ideal. Kant erstrebt ebenso wenig wie die sozialistischen Theorien die absolute Freiheit des Einzelnen. Damit aber wollen wir nicht sagen, dass Kant und der Sozialismus in irgend welcher Weise inhaltlich verknüpft sind. Davon wird noch später die Rede sein.

Bezeichnend ist, dass in dem Programm, das Kant für die Erziehung der Frauen in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» empfiehlt, und das, ungeachtet des Ernstes des Verfassers, auf uns einen Eindruck des Komischen macht, unter anderem angeraten wird, dass man der Frau etwas von der Freiheit oder Sklaverei in den verschiedenen Himmelstrichen erzähle. Dieser Rat sticht hervor, wenn man die übrigen Gegenstände, die nach Kant den Frauen bekannt sein sollen, berücksichtigt. Dies und Kants sonstige Auseinandersetzungen über die Freiheit zeigen uns zur Genüge, wie tief die Idee der Freiheit — freilich in dem Sinne, wie er sie sich vorstellte — Kant beschäftigte. Richard Ferster («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie». 1890, S. 70) ist sogar der Ansicht, die Freiheitslehre bilde «das Fundament seiner geschichtsphilosophischen Schriften». Und er meint eben allen Ernstes, die Freiheit, von der Kant spricht, sei die Freiheit im eigentlichen Sinne des Wortes. Er, wie viele andere, sehen nicht ein, dass die Kantische Freiheit etwas anderes ist. Die Ansicht, dass die Freiheitslehre die Grundlage, oder eine der Grundlagen

der Kantischen Gesellschaftslehre bilde (siehe auch Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Band: «Freiheit ist für Kant . . . . der richtende Zielbegriff des gemeinsamen Lebens»), ist aber nicht ohne weiteres zuzugeben. Denn Kant spricht immer von der Freiheit des Einzelnen, nur sofern sie mit der Freiheit andrer Menschen nicht kollidiert. Wenn nun Jaurès in seiner lateinisch geschriebenen Dissertation «De primis socialismi Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel» 1891, sagt (nach Vorländers Wiedergabe in seiner Schrift «Kant und der Sozialismus» 1900), Kant verbinde die aus Frankreich (Rousseau) herübergenommenen Freiheitsideen mit dem preussischen Staatsgedanken eines Friedrich II, so mag es wohl insofern richtig sein, als im Kantischen Ausdrucke «Freiheit» immer schon der preussische Staatsgedanke eines Friedrich II. mitgedacht wird, und nicht so, als ob wir bei Kant zwei verschiedenen Gedankengängen begegnen, die er nun verbinden möchte. Wie konnte auch Kant ein Verfechter des Freiheitsgedankens im eigentlichen Sinne dieses Wortes sein, da er von der französischen Revolution als einer Organisation des ganzen Staatskörpers spricht und diesen Ausdruck folgendermassen erklärt: «Denn ein jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloss Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Funktion nach bestimmt sein.» (Kritik der Urteilskraft, § 65, Anmerkung). Die betreffende Ansicht Kants ist vielleicht am besten in den folgenden Worten ausgedrückt: «Der Zweck nun, der in einem solchen äusseren Verhältnisse an sich selbst Pflicht und selbst die oberste Bedingung (conditio sine qua non) aller übrigen Pflichten ist, ist das Recht des Menschen unter *öffentlichen Zwangsgesetzen*, durch welche jedem das seine bestimmt und gegen jedes anderen Eingriffe gesichert werden kann». Aus diesen Zitaten, wie aus der Gesellschaftslehre Kants überhaupt, geht hervor, dass Kant sich nur gegen dynastischen Eigennutz und sonstige Formen der Despotie auflehnt und dass nur in diesem Sinne, wenn man schon den unrichtigen Sprachgebrauch behalten will, er ein Verfechter der Freiheit ist. — Aber in den angegebenen Grenzen erscheint Kant als ein eifriger Verteidiger der Freiheit. Wir glauben, dass diese hohe Bewertung der politischen Freiheit bei Kant darin ihren Grund hat, dass er sich über den Begriff der Freiheit keine strenge Rechenschaft gab. Wie wir bereits oben bemerkt haben, ist Kants

Bestimmung der Freiheit zum mindesten ungenügend. Um zu Kants Bewertung der Freiheit wie überhaupt zu seinen Auseinandersetzungen über dieselbe Stellung nehmen zu können, müssen wir eine kritische Bemerkung in die Darstellung einschieben, was auch dazu verhelfen wird, den Kantischen Gedankengang selber besser zu verstehen.

Unter dem Begriff der Freiheit kann man zweierlei verstehen, denn es gibt eine subjektive und eine objektive Freiheit (bezw. Unfreiheit).[1] Die subjektive Freiheit ist eine solche, bei welcher man sich keiner äusseren Hemmnisse bewusst ist. Ob diese Hemmnisse in der Tat fehlen oder ob sie da sind, aber nicht vom Individuum bemerkt oder *als solche* betrachtet werden, kommt hier nicht in Betracht. Der subjektiven Freiheit ist die objektive gegenüberzustellen, welche zur Voraussetzung hat, dass die hemmenden Kräfte objektiv, d. h. nicht für das Bewusstsein der Menschen, sondern in der objektiven Wirklichkeit fehlen. Wenn wir nun z. B. quantitativ die Unfreiheit eines Menschen (oder eines Volkes) mit *a* bezeichnen wollten, wobei die subjektive Unfreiheit, z. B. in der Form der Abhängigkeit von einer despotischen Regierung, gleich *b* wäre, so würde, falls die erstrebte politische Freiheit erlangt wäre, nach der gewöhnlichen Anschauung wie nach der Kants, die Unfreiheit a-b bleiben. Allein diese Formel würde nur dann richtig sein, wenn es nur eine subjektive Unfreiheit gäbe, wenn die beseitigte subjektive, politische Unfreiheit (b) nicht gleich durch ein æquivalentes Mass objektiver Unfreiheit, in der Form von Beherrschung seitens der neu entstandenen Sitten und dergleichen, ersetzt wäre (a+b—b), was wirklich der Fall ist. Es ist hier nicht angebracht, diese Behauptung zu beweisen. Wir stellen sie hier nur auf und von diesem Standpunkte aus ist die hohe Bewertung der etwa nach dem Sturz einer despotischen Regierung eingetretenen Verhältnisse unbegründet. Allein Kant war die Unterscheidung von einer subjektiven und einer objektiven Freiheit fremd. Für ihn hiess es: ursprünglich *a*, sodann a — b.

Wir haben gesehen, dass Kant nicht nur die Befreiung von der Bedrückung einer despotischen Regierung, sondern auch sozusagen die Befreiung von der ursprünglichen «zügellosen» Freiheit, welche

---

[1] Man könnte noch von einer subjektiv-objektiven Freiheit sprechen von einer Freiheit also, die sowohl in Wirklichkeit stattfindet, als auch bewusst wird. Allein diese dritte Art erweist sich nicht für unsern nächsten Zweck als dienlich.

letztere durch die Entstehung des Staates aufgehoben wird, begrüsst. Würde Kant eingesehen haben, dass es eine objektive Unfreiheit gibt, die gar nicht subjektiv zu sein braucht, so würde er damit zugleich eingesehen haben, dass die ursprüngliche Freiheit im «vorstaatlichen» Zustand ein Phantom ist. Denn auch in diesem «wilden» Zustand könnte es wohl Mächte geben, die nicht nur die Handlungen der Einzelnen hemmten, sondern sogar die Entstehung oder die weitere Entwicklung bereits entstandener Strebungen hinderten.

Um diese Bemerkung zu schliessen, wollen wir noch daran erinnern, dass Kant in seinen Schriften mit keinem Worte davon spricht, dass es für einen, der die Gesellschaftswissenschaften fördern will, notwendig ist, sich von allen Einflüssen seitens der Mit- und Vorwelt möglichst zu befreien. Auch dies steht im Zusammenhang damit, dass er nichts von der Existenz einer objektiven Unfreiheit wusste. Denn würde er das wissen, so würde er zugleich eingesehen haben, dass der Einzelne nicht nur zu gewissen Handlungen, sondern auch zu gewissen Strebungen, Gedanken und Gedankenrichtungen gezwungen werden kann, ohne dass es ihm zum Bewusstsein kommt, dass es also eine objektive Unfreiheit geben kann, die subjektiv nicht empfunden wird.

2. Die *Gleichheit* der Glieder der Gesellschaft wird folgendermassen definiert: «Ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist (darum, weil es von jenem kein Glied, sondern nur der Schöpfer oder der Erhalter desselben ist), welcher allein die Befugnis hat zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsrechte unterworfen zu sein.» In dieser Definition Kants tritt aber nur das qualitative Moment des Gleichheitsprinzipes zum Vorschein, indem vom Zwangsrecht als solchem, nicht aber von der Grösse desselben gesprochen wird. Und beim Prinzip der Gleichheit, in Anwendung wenigstens auf mehr oder weniger zivilisierte Länder, ist ja eben die Grösse, das quantitative Moment des Zwangsrechts ausschlaggebend. Dieses quantitative Moment (wenn nur Kant es nicht in das qualitative einschloss) ist in der übrigens klareren Definition der Gleichheit, wie sie Kant in der Anmerkung zum ersten Definitivartikel des zweiten Abschnittes der Schrift «Zum ewigen Frieden» gibt, ebenfalls nicht hervorgehoben. Hier sagt er, die Gleichheit sei «dasjenige Verhältnis der Staatsbürger, nach welchem keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne dass er sich zu-

gleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art verbunden werden zu können.» Jedenfalls ist die Gleichheit, von der Kant in diesen Definitionen spricht, die Gleichheit des Zwingenden und des Gezwungenen.

Im «Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte» wird davon gesprochen, wie der Mensch begriff, dass er der Zweck der Natur sei, infolgedessen er sich als Herrn aller Tiere zu betrachten anfing, was den dunkeln Gedanken in sich enthielt, dass seine Herrschaft sich nicht über andere Menschen erstrecken dürfe. Kant hat freilich nicht zu zeigen versucht, wie der zweite Gedanke (die Herrschaft des Menschen kann sich nicht über seine Mitmenschen erstrecken) mit dem ersten (der Mensch kann über die Tiere herrschen) logisch verknüpft ist, wenn nur nicht unter «Tier» ausdrücklich jedes Wesen zu verstehen ist, welches nicht Mensch ist, wodurch aber jene Verknüpfung allzu trivial erschiene.

Erst im staatlichen Zustande, und zwar im Anfange der Existenz des Staates, hat die Ungleichheit unter den Menschen angefangen. «diese reiche Quelle so vielen Bösen, aber auch alles Guten», und nahm fernerhin immer zu (Mutmasslicher Anfang usw.).

Das Recht auf Gleichheit kann dem Menschen nur durch ein von ihm begangenes Verbrechen genommen werden. Weder durch Kriegsgewalt, noch durch einen von Anderen vollzogenen Rechtsakt, noch endlich durch eigenen Vertrag kann der Mensch dazu kommen. seinem Rechte auf Gleichheit zu entsagen. Das letztere nicht, weil durch seinen Verzicht auf das Recht der Gleichheit der Mensch zugleich sich aller Rechte, mithin auch des Rechtes Verträge schliessen zu können, benommen hat (Theorie und Praxis II).

Das Recht auf Gleichheit ist nach Kant dem Menschen angeboren, aber es ist nicht als solches selbständig, denn es ist, als eine Art in der Gattung, in dem Prinzip der Freiheit, sofern die letztere mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann, enthalten (Rechtslehre, Einteilung der Rechtslehre B). Auch hieraus kann man ersehen, dass die Freiheit, von welcher Kant spricht, nicht im absoluten Sinne zu nehmen ist, denn sie birgt schon in sich ihre Negation, die Gleichheit. Und wenn Kant im «Mutmasslichen Anfang usw.» sagt, die Gleichheit sei zur Errichtung einer bürgerlichen Verfassung weit unentbehrlicher als Liebe und Zuneigung, so ist dies, zusammen mit jener Bemerkung über die Gleichheit, die in dem Prinzipe der Freiheit schon ent-

halten sein soll, ein weiterer Beleg dafür, dass die Ansicht, die Kants Gesellschaftslehre eine Freiheitslehre als Grundlage unterschieben will, nur insofern richtig sein mag, als man Kants ungenaue Ausdrucksweise beibehält und unter Freiheit nicht das versteht, was gewöhnlich darunter verstanden wird.

Die herrschende Ungleichheit unter den Menschen, bei welcher man «Vorteile geniesst, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen» (Kritik der praktischen Vernunft, Methodenlehre) ist für Kant ein Beispiel für den Gegensatz der Kultur zu der Natur. Denn die letztere hat den Menschen nicht zur Ungleichheit bestimmt. Die Ungleichheit ist nur an die Kultur gebunden — freilich solange diese «planlos vor sich geht» (Mutmasslicher Anfang usw.).

Wie sehr Kant die rechtliche Ungleichheit unter den Menschen berührte, ist aus seinen Auslassungen über das Titelwesen u. dgl. ersichtlich. Für eine «unvorteilhafte» Seite des Charakters der deutschen Nation hält er die «Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Prinzip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich klassifizieren zu lassen, und in diesem Schema des Ranges in Erfindung der Titel unerschöpflich und so aus blosser Pedanterie knechtisch zu sein, welches alles gleich der Form der Rechtsverfassung Deutschlands zugerechnet werden kann, dabei aber sich die Bemerkung nicht bergen lässt, dass doch das Entstehen dieser pedantischen Form selber aus dem Geiste der Nation und dem natürlichen Hange der Deutschen hervorgehe: zwischen dem, der herrschen, bis zu dem, der gehorchen soll, eine Leiter anzulegen, woran jede Sprosse mit dem Grade des Menschen bezeichnet wird, der ihr gehört, und der, welcher kein Gewerbe, dabei aber auch keinen Titel hat, wie es heisst, nichts ist» (Anthropologie, Charakter des Volks). Schon in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (4. Abschnitt) hebt er hervor, dass «Titel und Rang» bei den Deutschen von grosser Bedeutung seien. Und wie in der «Anthropologie», so schon hier leitet er es davon ab, dass der Deutsche «methodisch» ist. Interessant ist auch, was Kant über das Wort «gnädig» sagt (Theorie und Praxis II). Seine Bemerkungen, dass nur das Oberhaupt des Staates auf diese Benennung ein Recht habe, dass sogar die künftigen Regierer, die Prinzen, kein Recht darauf haben, dass dieser Ausdruck, auf vor-

nehme Frauen angewendet, nur als Galanterie gelte — diese peinliche Untersuchung ist ein rührendes Zeugnis für Kants Bekümmernis über die rechtliche Ungleichheit unter den Menschen oder für seinen Enthusiasmus für die ersehnte rechtliche Gleichheit.

Das Prinzip der Gleichheit bringt es mit sich, dass Kant den *Erbadel* verwirft, und zwar aus dem Grunde, dass, da der Rang bei der Institution des Erbadels mit der Geburt schon da ist, so bedeutet dies, dass man von Anfang an, ohne jegliches Verdienst Befehlshaber werde, was der allgemeine Volkswille nie bestimmen würde. Denn bei der Beantwortung der Frage von der Berechtigung des Erbadels komme es allein darauf an, «ob der vom Staat zugestandene *Rang* (eines Untertans vor dem andern) vor dem *Verdienst* oder dieses vor jenem hervorgehen müsse» (Zum ewigen Frieden, 2. Abschnitt, 1. Art., Anmerkung). Diese Frage wird aber von Kant nicht erörtert, sondern er nimmt von vornherein an, das Verdienst müsse dem «Range» vorangehen. Allein Kant meint, das Verdienst verbinde sich am Ende mit dem Range. Fragmente, S. 342: «Die Meinung eines erblichen Vorrechts zum Gebieten gibt aber nach und nach die Selbstzuversicht dazu, ebenso wie anderseits die Meinung einer erblichen Nachstehung in der Reihe der einander untergeordneten Glieder des Staats ein Misstrauen zu seinem Vermögen, es anderen gleich zu tun. Die Meinung aber von sich selbst, wenn sie durch die anderer unterstützt wird, bringt zuletzt das Vermögen oder Unvermögen selbst hervor».

Den *Amtsadel* verwirft Kant nicht, denn hier geht der Rang verloren, sobald der Mann sein Amt niederlegt («Zum ewigen Frieden», 2. Abschnitt, 1. Art., Anmerkung). Daraus ist zu ersehen, dass Kant keine Einwände findet gegen die ständischen Unterschiede: nur lehnt er sich gegen *erbliche* Standesunterschiede auf. Er anerkennt also und billigt nicht nur ökonomische Unterschiede innerhalb eines Volkes, d. i. Klassen, sondern auch rechtliche Unterschiede, wenn er auch die letztern nicht erblich sein lässt. Hier liegt eine Beschränkung des von ihm aufgestellten Prinzips der rechtlichen Gleichheit der Bürger. Andrerseits begegnen wir bei Kant Aeusserungen, die zu beweisen scheinen, dass er überhaupt die ständischen Unterschiede aufheben möchte: man vergleiche «Fragmente», S. 342—343: «Der gemeine Mann und der vornehme müssen nicht als Spezies, sondern als Stellen im Staat unterschieden werden. Es kann aber ausser Dem oder Denen, welche zum Be-

herrschen des Staates gehören, keinen Herrscherstand geben, denn sonst hätte der Untertan zwei Obrigkeiten.»

Auch sonst hat Kant dieses Prinzip Beschränkungen unterworfen oder, richtiger gesagt, auch sonst hat er sich hierin vielfach widersprochen. So hat er nichts dagegen, dass der Mann in der Ehe rechtlich der «befehlende Teil» sei, wenn nur dieser Herrschaft die natürliche Ueberlegenheit des Mannes über das Weib zu Grunde liegt (Rechtslehre, § 26). Diese Ansicht, konsequent durchgeführt, würde das Prinzip sehr einschränken, wenn nicht umstürzen. Denn dann würde es heissen: rechtliche Gleichheit, sofern die Menschen ihren Anlagen nach gleich sind; rechtliche Ungleichheit, sofern sie tatsächlich ungleich sind.

Die Gleichheit bezieht sich nur auf die Form des Rechtes, nicht aber auf die Materie desselben. Sie kann daher mit der grössten Ungleichheit an Besitz bestehen. Kant findet daher keine Einwände gegen die Erblichkeit des Besitzes, wenn er auch keine erblichen Privilegien zugeben will.

Er lässt aber auch das Leibeigentum zu. Es ist klar, dass sofern er darunter ein rechtliches Institut versteht, er sich arg widerspricht. Denn es soll ja, nach seiner Ansicht, die rechtliche Gleichheit unter den Bürgern obwalten. Und es liegt kein Grund vor, vorauszusetzen, dass Kant im Leibeigentum kein rechtliches Institut sah. Nur meint er, dass man nur durch ein Verbrechen Leibeigener werden könne. Es ist aber unklar, ob Kant hiermit, um seine eigene Terminologie zu gebrauchen, den «Zeitursprung» oder den «Vernunftsursprung» des Leibeigentums angeben will . . .

Im Zusammenhang mit dem Vorstehenden würde es stehen, wenn wir hier die tatsächlichen gesellschaftlichen Gruppen, und zwar vom Standpunkte ihres Verhältnisses zum existierenden Recht, hervorhebten, deren Kant überhaupt Erwähnung tut. Es sind ihrer drei: der Adel, die gewöhnlichen Untertanen und der Pöbel. Unter dem letzteren versteht Kant denjenigen Teil der Nation, «der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volke)», «dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottieren (agere per turbas) ist» (Anthropologie, der Charakter des Volkes).

III. *Die Selbständigkeit* jedes Gliedes der Gesellschaft, als Mitgesetzgeber. Das will heissen: diejenigen Glieder der Gesellschaft, welche der Teilnahme an der Gesetzgebung fähig sind, dürfen daran teilnehmen, und kein Glied der Gesellschaft kann seine Selbständig-

keit in Bezug auf die Gesetzgebung einbüssen. Dieses Prinzip gründet sich darauf, dass niemand sich selbst Unrecht tut: wenn nun alle Bürger an der Gesetzgebung teilnehmen, so beschliessen alle über alle, somit jeder über sich selbst (Theorie und Praxis II).

Dieses dritte Prinzip, das einen vollkommenen Staat charakterisieren soll, sollte, nach Kant, eigentlich das Prinzip der *Einheit* heissen, d. h. der Einheit des Volkswillens, der die Gesetzgebung handhabt. Da aber dazu das allgemeine Stimmrecht erforderlich ist, so wählt Kant den Ausdruck «die Selbständigkeit» der Bürger. Diese Selbständigkeit ist aber nur eine rechtliche, nicht eine wirtschaftliche, wie es Jaurès (nach Vorländers Wiedergabe in seinem Buch «Kant und der Sozialismus», S. 42) behauptet, der dadurch auf die Verwandtschaft Kants mit dem Sozialismus hinweisen will.

Die Freiheit, die Gleichheit und die Selbständigkeit bilden die «unabtrennlichen Attribute» der Bürger (Rechtslehre, § 46). In der «Anthropologie» («Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung»), wie in der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» (5. Satz), zählt Kant die Freiheit, das Gesetz und die Gewalt auf als die drei Prinzipien, auf denen sich eine bürgerliche Verfassung gründen muss, und in der «Physischen Geographie» (Einleitung, § 5) spricht er nur von der Gewalt und dem Gesetz als den Grundlagen einer bürgerlichen Gesellschaft. Es ist leicht zu ersehen, dass die Prinzipien des Gesetzes und der Gewalt sich auf die Regierung, bezw. ihre Mittel beziehen, während die Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Selbständigkeit auf die Stellung der Bürger im Staate Bezug haben. Die Verschiedenartigkeit der «Prinzipien» des Staates hängt somit bei Kant davon ab, dass er bei der Auffindung solcher Prinzipien verschiedene Standpunkte zu Grunde legt, freilich ohne es zu wissen. Im Traktat «zum ewigen Frieden», im ersten Definitivartikel des zweiten Abschnittes, spricht Kant von den Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung. Es ist nicht abzusehen, worin das letztere Prinzip sich von dem Prinzipe der Gleichheit unterscheiden soll. Das Prinzip der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung wird von Kant selbst nicht weiter erklärt, es bedarf auch, nach ihm, keiner besonderen Erklärung, da es schon im Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt erhalten sein soll.

Während die Prinzipien, auf denen ein Staat aufgebaut werden

muss, bei Kant etwas variieren, so bleibt er doch darin fest. dass die Glückseligkeit der Bürger zu den Prinzipien des Staates nicht gezählt werden kann. Die Glückseligkeit kann nach Kant kein Prinzip der Gesetzgebung sein, weil sie keinen allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, obwohl er nicht leugnen will, dass das Streben nach Glückseligkeit allen Menschen eigen ist. «Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloss haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, dass sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht der *Glückseligkeit*» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt). Worin die letztere besteht und durch welche Mittel sie zu erlangen ist, — dies entzieht sich jeder allgemeingültigen Beurteilung und wird von jedem Individuum auf verschiedene Weise, ja von jedem Individuum nicht immer auf eine und dieselbe Weise, entschieden. Die Glückseligkeit wird aber von selbst kommen, wenn der Staat den übrigen Bedingungen entsprechen wird (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschn.). Denn, wie uns die Erfahrung lehrt, kann die Befolgung der sittlichen Gebote, mit Klugheit verbunden, im Durchschnitte grössere Vorteile als bei ihrer Uebertretung versprechen (Metaphysik der Sitten, Einleitung II). Teilweise im Gegensatze dazu wird an einer anderen Stelle gesagt, die Glückseligkeit könne vielleicht im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung viel grösser ausfallen (Rechtslehre, § 49).

Allein wenn Kant über die tatsächlichen Erscheinungen des sozialen Lebens spricht, berücksichtigt er wohl das Moment der Glückseligkeit, wie es namentlich aus seinen Auseinandersetzungen über den Krieg und die Lasten, die derselbe dem Volk auferlegt, zu ersehen ist. Aber auch in Bezug auf das Gesellschaftsleben überhaupt zieht Kant das Moment der Glückseligkeit in Betracht. Als Beweis dafür wäre etwa die folgende Stelle aus dem dritten Abschnitte der «Theorie und Praxis» anzuführen. «Bei dem traurigen Anblick, nicht sowohl der Uebel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich unter einander selbst antun, erheitert sich doch das Gemüt durch die Aussicht, es könne künftig besser werden.» Und ähnlich im «Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte»: «Der

denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl zur Sittenverderbnis werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiss: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im ganzen regiert, wenn er die Uebel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr, und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Besseren drücken.» Das ist ein bezeichnender Widerspruch.

Ehe wir diesen Gegenstand verlassen, wollen wir unsere Aufmerksamkeit richten auf die von Kant häufig wiederholte Ansicht, dass die Glückseligkeit der Menschen kein Gegenstand der zielbewussten Tätigkeit des Staates sein könne, denn es kann kein Wissen, im strengen Sinne des Wortes, über sie geben. Diese Ansicht wollen wir uns näher besehen. Zuerst aber wollen wir noch den Gedanken Kants uns dadurch klarer machen, dass wir ein Zitat aus der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (Seite 40-41) anführen: «Nun ist's unmöglich, dass das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Uebel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, dass es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen u. s. w. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde.» Und ein paar Zeilen weiter sagt Kant, dass, «die Aufgabe, sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich» ist.

Die Unmöglichkeit, notwendige und allgemein giltige Urteile über den Inhalt der Glückseligkeit aufzustellen, ist es also, was Kant lehrt.[1] Wir glauben, man gibt zu wenig Acht auf diese Ansicht,

[1] Es ist nicht zu verkennen, dass sich Kant hier mit den Sophisten berührt.

insbesondere auf ihre erkenntnistheoretische Seite. Das erkenntnistheoretische Prinzip aber, das durch jene Ansicht logisch vorausgesetzt wird, ist das, dass es Gegenstände gibt, die ein Objekt des Wissens abgeben können nur vom Standpunkte des Hier und Jetzt, nicht aber von dem des Immer und Ueberall. Dieses Prinzip ist aber, wie gesagt, nur als eine logische Voraussetzung zu betrachten, denn psychologisch betrachtet, hat Kant seine Behauptung nicht durch dieses Prinzip begründen wollen. Wir müssen aber dieses Prinzip noch weiter zurückführen, und so kommen wir zu der Behauptung, dass jener erkenntnistheoretische Satz: — es gibt nicht-allgemeingiltige und nicht-notwendige Urteile, — gleich in den widersinnigen metaphysischen Satz umschlägt: *a* ist *nicht-a*. Und umgekehrt, wenn man nicht behaupten will, dass *a nicht-a* sein kann, so kann man nicht behaupten, dass es etwas gibt (z. B. die Glückseligkeit, speziell der Inhalt derselben), worüber kein notwendiges und allgemein giltiges Wissen möglich ist. Denn ein zu untersuchendes Etwas behält sein Wesen, abgesehen von dem Hier und Jetzt oder dem Ueberall und Immer. Diese letzteren Begriffe sind sozusagen nur geographische Punkte, an denen die zu untersuchenden Objekte gebunden sind. Eine gewisse geometrische Form, z. B. ein Dreieck, bleibt dieselbe, ob sie an diesen oder an jenen Körper gebunden ist, d. h. *a* ist *a*. Wenn wir nun, nachdem wir ein Dreieck wahrgenommen haben, einen Körper sehen, der seiner geometrischen Form nach ein Viereck bildet, so haben wir nicht das Recht zu behaupten, dass das Dreieck oftmals als ein Viereck auftritt (d. h. dass *a nicht* — *a* ist) und es daher keine «allgemeingiltigen» und «notwendigen» Sätze über das Dreieck geben kann, sondern wir müssen eben sagen, dass wir vor uns zwei verschiedene Objekte haben, ein Viereck und ein Dreieck, über welche strenges Wissen wohl möglich ist. Wenden wir jetzt dieselben Betrachtungen auf das Problem der Glückseligkeit an. Hier gilt es, bei Voraussetzung eines Strebens zur Glückseligkeit, die Mittel aufzufinden, die dieses Streben befriedigen könnten. Das Streben zur Glückseligkeit und die Befriedigung dieses Strebens bleiben dieselbe, unabhängig davon, ob sie bei diesem oder jenem Menschen vorkommen, d. h. *a* ist *a*. Wenn nun Jemand sagt, das Streben zur Glückseligkeit wird bei dem Einem durch das Gut *b*, bei dem Anderen durch das Gut *c* befriedigt, so läuft seine Behauptung dahin hinaus, dass *a* in einem Falle *a* ist, im anderen Falle *nicht-a*.

Ein solcher Gedankengang vernichtet gleichsam das *bestimmte* Wesen eines Dinges. Allein das Wesen eines Dinges bleibt sich gleich und die einzelnen Bestimmungen dieses Wesens ebenfalls. Die *scheinbare* Tatsache, dass ein Mensch in seinem Streben zur Glückseligkeit durch das Gut *b* befriedigt worden ist, ein anderer Mensch aber durch das Gut *c*, wird daher dadurch erklärt werden müssen, dass wir hier zwei verschiedene Ausgangspunkte haben, dass, bei der Beibehaltung eines *bestimmten* Begriffes des Strebens nach Glückseligkeit, wir nie in den Fall gekommen wären, zu glauben, es könne durch verschiedenartige Dinge befriedigt werden. Ebenso können wir nur dann sagen, ein gewisser Körper ist sowohl dreieckig wie viereckig, wenn wir unseren Ausgangspunkt verworren auffassen und ein Dreieck mit einem Viereck vermengen. Diese ganze Betrachtung gipfelt daher in dem Satz: ob die dreieckige geometrische Form an diesen oder jenen Körper gebunden ist, ist irrelevant; ob das Streben zur Glückseligkeit diesem oder jenem Menschen zukommt, ist ebenfalls irrelevant: kurz, ein Ding, sofern es da ist, ist ohne Rücksicht auf seinen sozusagen geographischen Ort zu erkennen.

Die Frage über die Mittel, wodurch das menschliche Streben nach Glückseligkeit befriedigt werden kann, ist somit entscheidbar. Wie es über alle Dinge nur «allgemeingiltiges» und «notwendiges» Wissen gibt, so auch über die Glückseligkeit.

Freilich wundern wir uns nicht, wenn die Tatsachen zeigen (siehe das obige Zitat aus der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»), dass Reichtum, Erkenntnis und Einsicht, Gesundheit u. dgl. den Menschen nicht befriedigen. Das bedeutet aber nur, dass wir das Mittel zur Befriedigung des Strebens nach Glückseligkeit in etwas Anderem zu suchen haben.

Durch diese Betrachtungen glauben wir auch auf die Frage, wie ist «notwendiges» und «allgemeingiltiges» Wissen möglich, eine Antwort gegeben zu haben, die von der von Kant in der «Kritik der reinen Vernunft» gegebenen nicht nur abweicht, sondern sich gänzlich unterscheidet. —

Wie Kants Staat nicht darauf ausgeht, die Glückseligkeit der Bürger zu vermehren, so hat er auch nicht mit irgend welchen Reformbestrebungen in Bezug auf die ökonomische Lage der Menschen, der niederen Klassen insbesondere, zu tun. Es gibt daher für Kant keine soziale Frage, sofern diese die Bestrebungen zur

Hebung der materiellen Lage des grössten Teiles der Menschheit umfasst.

Wir gehen nun zu der Frage über die Staatsverfassungen über. Die letzteren werden von Kant nach zwei Richtungen hin eingeteilt, nach der Zahl (oder, wie Kant sich ausdrückt, nach dem Unterschied) der Personen, welche die Staatsgewalt inne haben (oder nach der *Staatsform*) und nach der *Regierungsart*. In Bezug auf die Zahl der regierenden Personen gibt es drei Staatsformen: eine autokratische, eine aristokratische und eine demokratische. Der Ausdruck «autokratisch» ist nach Kant mit dem Ausdrucke «monarchisch» nicht gleichbedeutend, denn, wie er es erklärt, der Autokrat ist derjenige, der alle Gewalt, der Monarch derjenige, der nur die höchste Gewalt inne hat (Rechtslehre, § 51). Die autokratische Staatsform hält Kant für die einfachste, denn sie besteht nur in einem gewissen Verhältnis des Fürsten zum Volke: komplizierter ist schon die aristokratische, bei welcher zwei Momente zu unterscheiden sind: erstens das Verhältnis der Vornehmen zu einander, wodurch erst die souveräne Gewalt zustande kommt, zweitens das Verhältnis der letzteren zum Volke; am kompliziertesten aber ist die demokratische Staatsform, bei welcher drei Momente zu unterscheiden sind: erstens die Vereinigung des Willens aller, wodurch ein Volk entsteht, zweitens die Vereinigung des Willens der Staatsbürger, wodurch ein gemeines Wesen zustande kommt, drittens die Bildung der souveränen Gewalt, die im gegebenen Falle der vereinigte Volkswille selbst ist (ib.).

Ausser diesen drei reinen Staatsformen unterscheidet Kant noch «Verfälschungen» der letzteren (Oligarchie und Ochlokratie) und gemischte Staatsformen (ib.), stellt aber darüber keine Untersuchungen auf. Auch erwähnt er nicht die Staatsformen, die er zu den gemischten zählt. Es ist hier nur zu bemerken, dass die Monarchie, wie sie oben, im Vergleich mit der Autokratie, bestimmt worden, unzweifelhaft von Kant zu den gemischten Staatsformen gezählt werden müsste.

Obwohl an der Staatsform nicht viel gelegen ist (Lose Blätter, S. 372, 373), so kommt es doch auch darauf an, denn die Regierungsart wird dadurch beeinflusst, ob der Staat autokratisch, aristokratisch oder demokratisch regiert wird (ib.). «Man kann daher sagen, je kleiner das Personal der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je grösser dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr

stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich, anders, als durch gewaltsame Revolution, zu dieser einzigen vollkommenen rechtlichen Verfassung zu gelangen» (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 1. Art.). Ebendaselbst sagt sogar Kant, es komme «sehr viel» auf die Staatsform an. Wenn aber die vollkommene Staatsverfassung gewissen, nach dem Prinzip der Zahl der herrschenden Personen sich ergebenden Staatsformen gemässer ist, als anderen, so kann sie doch nicht an solche empirische Erscheinungen gebunden sein, wie es jene drei Staatsformen sind (Lose Blätter II, S. 374). Kant schwankt überhaupt in Bezug auf diesen Gegenstand. Bald legt er den Nachdruck auf die Staatsform, bald auf die Regierungsart. Im ersteren Falle findet er immer an den Staatsformen etwas auszusetzen, so z. B. in Bezug auf die Autokratie, welche zwar die beste in Hinsicht auf die *Handhabung* des Rechts, nicht aber in betreff des *Inhalts* desselben sei (Rechtslehre § 51). Die gewöhnliche Wendung aber, dass die Autokratie die beste Staatsform sei, wenn der Autokrator gut ist, hält er für eine Tantologie, die besagt, dass diejenige Verfassung die beste ist, welche die beste ist (ib.).

Der Regierungsart nach kann es nur zwei Staatsverfassungen geben: eine republikanische und eine despotische, die sich dadurch von einander unterscheiden, dass bei der ersteren die Teilung der gesetzgebenden und der ausführenden Gewalten stattfindet (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 1. Art.). Wir finden auch bei Kant eine Gegenüberstellung von Republik und Despotie je nachdem ein Staat auf den Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit beruht oder nicht (Lose Blätter II, S. 372-373). In der «Antropologie» («Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung») bestimmt er die republikanische Verfassung als eine solche, die auf den Prinzipien der Freiheit, der Gewalt und des Gesetzes beruht, und stellt ihr demgemäss die anarchische, die despotische und die barbarische Verfassung gegenüber, je nachdem in dem Staate 1. Gesetz und Freiheit, aber ohne Gewalt, 2. Gewalt und Gesetz, ohne Freiheit, 3. Gewalt ohne Gesetz und ohne Freiheit herrscht. An einer anderen Stelle (Zum ewigen Frieden, 1. Abschn., 1. Art.) lässt er die republikanische Verfassung auf den Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit

und der Abhängigkeit aller von einer gemeinsamen Gesetzgebung beruhen, wobei Kant allerdings bemerkt, dass das letztere Prinzip schon im Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt. Aus diesen Definitionen ist jedenfalls zu ersehen, dass Kant unter einer Republik nicht eine Demokratie versteht. Vielmehr beschliessen bei der demokratischen Staatsform «alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht miteinstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind», «welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist» (Zum ewigen Frieden, 2. Abschnitt, 1. Art.). Den autokratischen Despotismus hält daher Kant für den «erträglichsten unter allen» (Zum ewig. Fried., 2. Absch.. 1. Art.).

Im «Streit der Fakultäten» (2. Abschn., No. 7) führt Kant aus, die republikanische Verfassung sei eine solche entweder der Staatsform oder der Regierungsart nach; im letzteren Falle kann sie auch eine monarchische Staatsform sein, bei welcher aber die Gesetze von dem Monarchen so gegeben werden, wie sie das Volk geben würde. Eine Republik der Staatsform nach wäre also das, was Kant Demokratie nennt. Eine republikanische Regierungsart verbunden mit einer autokratische Staatsform «ist das was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden machen kann» (ib. Anmerkung). Denn Kant verwirft die autokratischen Regierungsart immer. Den Grundsatz des englischen Parlaments, wonach die Rede des Königs als ein Werk des Ministers zu betrachten sei, weil es einerseits der Würde des Monarchen zuwider wäre, wenn man an seiner Rede Unwahrheit oder Unwissenheit aussetzen wollte, andererseits aber, weil man gleichwohl zur Prüfung der Rede des Königs berechtigt ist, findet daher Kant für «sehr fein und richtig ausgedacht» (Streit der Fakultäten, 1. Abschn., Einteilung der Fakultäten überhaupt).

Die republikanische Verfassung (in dem eben bestimmten Sinne, also als republikanische hinsichtlich der Regierungsart) wäre die «einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrages hervorgeht» (Zum ewig. Frieden., 2. Abschn., 1. Art.). Es ist aber ausserordentlich schwer sie ins Leben zu rufen, noch schwieriger sie zu erhalten, und Kant scheint denjenigen zuzustimmen, welche meinen, für eine solche «sublime Verfassung ist es notwendig, dass die Menschen Engel wären». Müsste der Mensch der eigentliche Urheber dieser Verfassung sein, so würde sie freilich unmöglich sein, allein die Natur kommt zu Hilfe, indem sie vermittelst der Feindseligkeiten

unter den Menschen, wodurch die zerstörenden Kräfte einander hemmen oder aufheben, die Herbeiführung der republikanischen Verfassung ermöglicht (Lose Blätter II, S. 302-303). — Damit ein Gesetz Kraft habe und rechtmässig sei, müsse es daher nach Kant durch den Willen des gesamten Volkes zustande kommen, denn niemand könne sich selbst Unrecht zufügen. «Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendasselbe beschliessen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein» (Rechtslehre, § 46). Hier hätten wir also die Forderung einer Republik auch der Staatsform nach. Wenn es aber unmöglich ist, dass alle bei Erlassung eines Gesetzes übereinstimmen, und nur die Uebereinstimmung einer Mehrheit, und zwar durch Repräsentanten möglich ist, so muss doch wenigstens durch die Uebereinstimmung aller beschlossen werden, dass der Wille der Mehrheit die Gesetze erlassen soll. Anders ausgedrückt, der repräsentativen Staatsverfassung müsste ein Plebiszit vorangehen.

Die Tätigkeit der Stimmgebung setzt die Unabhängigkeit voraus. Daraus folgt die Unterscheidung von aktiven und passiven Staatsbürgern, «obgleich der Begriff der letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt in Widerspruch zu stehen scheint» (Rechtslehre, § 46). Es ist unklar, ob das Wort «scheint» nur auf einen scheinbaren oder auf einen wirklichen Widerpruch hinweisen soll. Kant hat jedenfalls diesen von ihm als vermeintlich oder wirklich bezeichneten Widerspruch nicht aufzuheben versucht. Das Stimmrecht gehört daher nur den erwachsenen Männern, die nicht dienen, d. h. die ihre Arbeitskraft nicht verkaufen, also denjenigen, die irgend ein Eigentum besitzen, wozu auch jede Kunst, Handwerk, schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann (Theorie und Praxis II). Die Stimmberechtigten sind die eigentlichen Staatsbürger, während die übrigen Bewohner des Landes bloss Staatsangehörige sind. Der Unterschied zwischen den Staatsbürgern und den Staatsgenossen liegt also darin, dass die ersteren ein Eigentum haben, während die letzteren ihre Kraft an andere zu deren Verfügung verkaufen. Zu den Staatsgenossen gehören die Gesellen bei einem Handwerker oder einem Kaufmann, die Dienstboten, die Frauen, denn all diese Personen sind «bloss Handlanger des gemeinen Wesen», «weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbständigkeit besitzen»

(Rechtslehre, § 46). Uebrigens meint Kant, es sei etwas schwer, die Erfordernis zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können. Allein ein Staatsgenosse kann aus dem passiven Zustand in den aktiven übergehen (ib.).

Jeder Stimmberechtigte, wie es aus dem Prinzipe der Gleichheit folgt, besitzt nur eine Stimme (Theorie und Praxis II).

Nachdem wir Kants ziemlich unklare und widerspruchsvolle Lehre über die Staatsverfassungen dargelegt haben, gehen wir zu der Lehre über die Staatsgewalten über. Es gibt im Staate drei Gewalten: eine vollziehende, eine richterliche und eine gesetzgebende. Die Funktionen und Rechte des Repräsentanten der exekutiven Gewalt, des Regenten (des Befehlshabers, des Souverains) sind folgende: 1. Verteilung von Aemtern; 2. Verteilung von Würden; 3. Begnadigungsrecht. Allein das letztere Recht kommt ihm nur im beschränkten Masse zu, indem er sein Begnadigungsrecht nur an den Verbrechen der Untertanen gegen ihn selber, und dazu noch «wenn durch Ungestraftheit dem Volke selbst in Ansehung seiner Sicherheit keine «Gefahr erwachsen könnte», ausüben kann, nicht aber an den Verbrechen der Untertanen gegen einander, «denn hier ist Straflosigkeit (impunitas criminis) das grösste Unrecht gegen die Untertanen» (Rechtslehre, § 49, E II). Als private Person kann das Oberhaupt keine Domänen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung besitzen, denn dann würde der Staat Gefahr laufen, alles Land in den Händen der Regierung zu sehen (Rechtslehre, 2. Teil, Allgem. Anmerkung B). Was die Stellung des Regenten zum Repräsentanten der gesetzgebenden Gewalt, dem Beherrscher, anbelangt, so bemerkt Kant, dass der letztere den Regenten absetzen oder seine Verwaltung reformieren kann, nicht aber ihn strafen (Rechtslehre, § 49). In diesem Zugeständnis, dass die gesetzgebende Gewalt den Regenten zur Abdankung zwingen oder die ihm zustehenden Funktionen umändern kann, liegt ein sozusagen links-konstitutioneller Zug der Kantischen Staatslehre.

Für Kants Lehre über die Gesetzgebung, wie für seine Rechtslehre überhaupt, ist der Begriff der juridischen Gesetzgebung und im Verhältnis dazu der Begriff der Legalität massgebend. Die juridische Gesetzgebung, im Gegensatze zur ethischen, die die Pflicht als Triebfeder zu einer Handlung erfordert, enthält in sich diese Forderung nicht: sie lässt auch andere Triebfedern gelten, d. h. sie

erfordert nicht Moralität, sondern Legalität, äussere Uebereinstimmung der Handlungen mit den Gesetzen, ohne Rücksicht darauf, was für Motive zu ihnen führen mögen (Metaphysik der Sitten, Einleitung III). Der juridischen Gesetzgebung entsprechen von Seiten der Bürger *Rechtspflichten*, d. h. Pflichten zu gewissen, vom Staate festgestellten Handlungen, während der moralischen Gesetzgebung *Tugendpflichten* entsprechen, d. h. Pflichten zu gewissen Handlungen und zugleich zu gewissen Motiven dieser Handlungen. Wenn man diese Ansicht Kants, die präziser ausgedrückt lautet: das Recht hat die Tat, die Moral die Gesinnung zum Gegenstande, durch den Hinweis darauf widerlegen wollte, dass das tatsächliche Recht sich auch auf Gesinnungen und die tatsächliche Moral ebenso auf Handlungen bezieht (vergl. Sternberg, Allgemeine Rechtslehre, Sammlung Göschen, I. Teil, S. 19, Anmerkung), so würde dadurch Kant nicht getroffen sein, denn seine Bestimmungen des Rechtes und der Moral haben nicht zu ihrem Zweck, die Wirklichkeit zu ergründen, sondern als Richtschnur für die Wirklichkeit zu gelten und treten somit nicht als Widerspiegelungen des Tatsächlichen, sondern als Aussagen der reinen Vernunft auf oder, wie im 2. Kapitel, wo der Kantische Begriff des Rechts als ein Begriff des idealen Rechts aufgezeigt worden ist, als Aufstellung des Seinsollenden.

In Bezug auf die Gesetzgebung als solche, d. h. als formale Gesetzgebung stimmt Kant dem Wunsch bei, dass eine mögliche Simplifikation der Gesetze zu erstreben sei, welche Simplifikation durch die Auffindung der Prinzipien der letzteren zustande kommen muss. (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, Einleitung II A.) Wir erfahren aber nichts von ihm, inwiefern eine solche Simplifikation etwa dienlich sein könnte.

Die juridische Gesetzgebung übt Zwang aus, sie ist «nötigend», denn die Gesetze sind Einschränkungen der Freiheit des Einzelnen, damit sie mit derjenigen anderer bestehen könne. Das Recht zu zwingen würde freilich zu der individuellen Freiheit des Einzelnen im Widerspruch stehen, nicht aber zu dem von Kant aufgestellten Prinzip der allgemeinen Freiheit. Denn der Zwang wird angewendet auf die Uebergriffe der individuellen Freiheit, die die allgemeine gefährden können, er somit die letztere unterstützt (Rechtslehre, Einleitung § D).

Eine Handlung gilt eben als eine rechtliche Handlung, wenn sie die Maxime, dass der Einzelne sich nicht im Gegensatze zur

allgemeinen Freiheit stellen soll, nicht verletzt (Rechtslehre, Einleitung § D).

Für jede Uebertretung des Gesetzes wird daher Strafe auferlegt. Die Strafen sind weder Schutzmittel für die Gesellschaft, noch Verbesserungsmittel für den Verbrecher, noch Abschreckungsmittel, um künftigen Verbrechen vorzubeugen, sondern nur Vergeltungsmittel. Kant besteht daher darauf, dass von dem einzigen hier möglichen Standpunkt, nämlich dem der Gerechtigkeit, jeder Verbrecher bestraft werden muss. Rechtslehre, § 49 E: « Richterliche Strafe . . . kann niemals bloss als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft », betrachtet werden, « sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloss als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wo wieder ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüssen gar wohl verurteilt werden kann ».

Die Theorie der Strafe als eines Vergeltungsmittels steht aber bei Kant im Widerspruche mit der Lehre, dass die juridische Gesetzgebung mit Handlungen zu tun habe und nicht mit Motiven. Wenn aber Kant hier stark inkonsequent war, so begeht er noch eine andere Inkonsequenz. In der « Kritik der reinen Vernunft » (Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 2. Buch, 2. Hauptstück, 9. Abschnitt, Erläuterung der kosmologischen Idee der Freiheit, Anm.) erklärt er: « Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wieviel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten ». Die in diesen Worten zum Ausdruck gebrachte Ansicht, konsequent durchgeführt, besagt aber, dass es, wenn auch die juridische Gesetzgebung nicht nur Legalität, sondern auch Moralität forderte, doch unmöglich ist, die Strafen als Vergeltungsmittel hinzustellen, da das Mass der Schuld, infolgedessen das Mass der Vergeltung, nicht zu ermitteln ist.

Kant begeht noch eine dritte Inkonsequenz. In der Rezension von Schulz' «Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen» spricht er mit offensichtlichem Beifall von Schulz' Bemühungen, «die bürgerlichen Strafen menschlicher und für das besondere sowohl, als allgemeine Beste erspriesslicher zu machen». Dieser Beifall bedeutet, dass Kant die Strafen auch für Verbesserungsmittel hält und dabei auf das Prinzip der Menschlichkeit (der Menschenliebe?) Rücksicht nimmt.

Wir müssen noch auf eine vierte Inkonsequenz aufmerksam machen. Kants Theorie der Strafe als einer Vergeltung steht auch im Widerspruche zu derjenigen Stelle aus den «Losen Blättern» (II, S. 278), wo Kant sagt: Die Strafe «ist an sich jederzeit *rächend*, kann aber auch mit der Absicht, den Verbrecher zu bessern, verbunden sein».

Abgesehen von diesen Widersprüchen, als Verfechter der Theorie der Vergeltung, meint Kant, nur vom Standpunkte der Vergeltungstheorie, des jus talionis, ist es möglich, das Mass und die Qualität der über einen Verbrecher zu verhängenden Strafe richtig zu bestimmen, nur dieser Standpunkt kann uns das dazu nötige Prinzip abgeben. Dieses Prinzip aber ist das der Gleichheit — sowohl in der Quantität als auch in der Qualität. An einigen Beispielen will das Kant illustrieren, diese laufen aber dahin hinaus, um die Möglichkeit, eine Strafe gemäss dem begangenen Verbrechen quantitativ zu bestimmen, darzutun: die qualitative Seite aber als solche erörtert er entweder gar nicht, oder so, dass sich ihm die Qualität gleich in die Quantität verwandelt. In Bezug aber auf den Mord tut er seinem Prinzip der qualitativen und quantitativen Gleichheit Genüge, indem er die Todesstrafe befürwortet (Rechtslehre § 49 E). «Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müsste der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das wiederfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat, weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann» (ib.). Beccarias Verwerfung der Todesstrafe, die darauf ausgeht, dass die Todesstrafe im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte, denn niemand würde in eine solche

Einrichtung eingewilligt haben, nennt Kant «Sophisterei und Rechtsverdrehung» (ib.). Allein in zwei Fällen kommt bei Kant die Strafgerechtigkeit «ins Gedränge», nämlich in Bezug auf den Kindsmord und den Mord, der durch ein Duell erfolgt ist (ib.). Diese sollen mit Todesstrafe nicht gebüsst werden, denn man wird zu ihnen durch das Ehrgefühl verleitet. Bei dem Kindsmorde tritt noch ein Umstand hinzu, dass ein uneheliches Kind «in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Ware)» ist, «so dass dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existieren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignorieren kann» (ib.).

Im vollkommenen, der Idee der Freiheit entsprechenden Staate werden keine Strafen nötig sein, und je mehr sich ein Staat diesem Ideale nähern wird, desto seltener werden die Strafen werden («Kr. d. r. V.»; «Von den Ideen überhaupt»). Kant lässt sich darüber nicht aus, wie er sich den Zusammenhang zwischen den Strafen und dem Grade der im Staate herrschenden Freiheit denkt. Meint Kant, dass im vollkommeneren Staate viele Handlungen, die man jetzt als Verbrechen ansieht, nicht als solche gelten werden, und nimmt daher an, dass da zu jener Zeit weniger Verbrechen begangen sein werden, dies auch die Verminderung der Strafen zur Folge haben wird? Oder meint er, dass in einem vollkommeneren Staate die Freiheit auf die Bürger einen so erzieherischen Einfluss ausüben wird, dass es mehr Moralität geben wird, und somit weniger Verbrecher und Strafen? Allein dies würde im Gegensatze stehen zu der später zu erörternden Ansicht Kants, wonach die Moralität des Menschengeschlechtes nicht wachsen kann. Ausserdem würde diese Auffassung den Kantischen Gedanken so allgemein und unklar gestalten, dass wir mit ihm eigentlich nichts machen könnten.

Aber wenn die Gesetzgebung und überhaupt die rechtlichen Zustände des Staates schlecht sind, — hat nun das Volk ein Recht, sich gegen die Regierung gewalttätig aufzulehnen? Besitzt das Volk das Insurrektionsrecht? Zunächst könnte Kants Sympathie für die französische Revolution als ein Beweis dafür gelten, dass er dem Volke ein Recht zu einer Revolution zugestehe. Die französische Revolution scheint ihm eine «gänzliche Umbildung eines grossen Volkes zu einem Staat» zu sein (Kritik der Urteilskraft, § 65). Bezeichnend ist auch, dass er den Ausdruck «Organisation» für die französische Revolution «sehr schicklich» nennt (ib.) und somit durch diesen Euphemismus einer möglichen Missbilligung oder einem möglichen Widerwillen der französischen Revolution gegenüber ent-

gegensteuert. Und diese Sympathie Kants für die französische Revolution wird durch die Rücksicht darauf nicht vermindert, «ob sie gelingen mag oder nicht», ob sie «mit Elend und Greueltaten dermassen angefüllt sein» mag, «dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweiten Male unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde» (Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt, Nr. 6).

Als einen weiteren Beweis könnte man noch der Sympathie erwähnen, die er den nordamerikanischen Kolonien in dem Unabhängigkeitskriege gegen England entgegengebracht hat. Kant sagt sogar ausdrücklich: Ein Recht des Volkes der Regierung gegenüber überhaupt enthalte schon in sich den Begriff eines erlaubten Widerstandes (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., Nr. 6, Anmerkung).

Allein er schwankt in Bezug auf diese Frage und zuerkennt in den meisten Fällen dem Volke das Recht der Revolution nicht. So sagt er in dem «Streit der Fakultäten» (ib.): «Es ist aber hiermit nicht gemeint, dass ein Volk, welches eine monarchische Konstitution hat, sich damit das Recht anmasse, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen, denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der er sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann». Hier ist offenkundig Preussen gemeint. Der Sinn dieser Worte läuft dahin hinaus, dass bei einer den Umständen angemessenen Staatsverfassung dem Volke kein Auflehnungsrecht zustehe, dass man also sich gegen eine gute Staatsverfassung nicht auflehnen darf. Das ist etwas Selbstverständliches. Kant selber, als er die angeführte Bemerkung niederschrieb, sah freilich nicht ein, dass seine Ansicht, klarer ausgedrückt, zu einer Selbstverständlichkeit führte. An den angeführten Worten aus dem «Streit der Fakultäten» ist auch das interessant, dass sie eigentlich das Kantische Problem des vollkommenen Staates umstösst, denn danach soll erstens die Angemessenheit der Staatsverfassung den gegebenen Umständen ein Kriterium für das Gewünschtsein dieser Verfassung abgeben, so dass hier die «reine Vernunft» keine Rolle spielt, zweitens soll jedes Streben nach einem vollkommenen Staate, wenn diese Angemessenheit gegeben ist, unberechtigt sein.

Einige Seiten später wird gesagt (ib. § 9, Anmerkung). «Es ist doch süss, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forde-

rungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Absicht) entsprechen, aber *vermessen*, sie vorzuschlagen, und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln». Jb. 6, Anmerk. sagt Kant, die Revolution sei «jederzeit ungerecht», denn das Gebot «Gehorche der Obrigkeit» ist nicht nur ein juristisches, sondern auch ein moralisches («Religion u. s. w.», Vorrede zur ersten Auflage). In den «Fragmenten» (S. 341) leitet Kant den Gedanken, dass das Volk kein Recht zu Feindseligkeiten gegen das Oberhaupt habe, davon ab, dass dieses das Volk selber vorstellt, während er in der «Rechtslehre» ihn so begründet, dass eine Auflehnung gegen das Oberhaupt eine einen Widerspruch in sich enhaltene Handlung ist, denn das Volk müsste dann als Oberhaupt betrachtet werden.

Auch darf man das Insurrektionsrecht des Volkes nicht durch irgend welche Ansichten über den Ursprung des Staates begründen wollen. Aus der Ursprungsweise des Staates darf man keine praktischen Konsequenzen ziehen hinsichtlich des etwa zu verweigernden Gehorsams, den die Bürger dem Staate schuldig sind (Rechtslehre, § 49 A). Kant meint vielleicht, dass da der Staat durch Gewalt entstanden ist, dies leicht zu solchen praktischen Konsequenzen führen könnte. Wenn diese Vermutung richtig sein soll, so könnte man sich die Sache folgendermassen vorstellen: Da der Staat durch Gewalt entstanden ist und diese somit die rechtliche Sanktion sich selber geben musste, so könnte man ihr diese rechtliche Sanktion verweigern und so zum Ungehorsam bewogen werden. Dies verwirft nun Kant. Dass Kant den Vertrag nicht zur zeitlichen Ursache der Entstehung des Staates hielt, ist bereits oben (S. 19) hervorgehoben worden; er konnte somit nicht die Vertragstheorie meinen, als er davon sprach, dass man aus der Theorie der Entstehung des Staates keine praktische Konsequenzen ziehen müsse. Die Forderung, dass man über den Ursprung des Staates nicht «werktätig vernüfteln» soll, hat Kant jedoch nicht dadurch zu begründen versucht, dass das Problem über den Ursprung des Staates *logisch* nichts zu tun habe mit dem Problem über unser mögliches Verhalten zum bereits existierenden Staat. Vielmehr tritt bei ihm diese Forderung unbewiesen auf, mit der verstärkenden Betonung, dass die Obrigkeit von Gott sei. Dies soll aber nicht auf den geschichtlichen Ursprung des Staates hinweisen, sondern nur «die Idee, als praktisches Vernunftprinzip» enthalten, dass man der jetzt bestehen-

den gesetzgebenden Gewalt gehorchen soll (Rechtslehre. § 49 A). An diesen Gedanken, wenn es darauf ankommt, die Frage prinzipiell aufzuwerfen, hält Kant immer fest. Wenn er daher im «Beschlusse» des ersten Teils der Rechtslehre, die Ansicht, dass es ein kategorischer Imperalit ist, der einmal gegebenen Obrigkeit zu gehorchen. wiederholend, den Satz hinzufügt: «in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet», so haben wir keinen Grund, diese Worte so zu verstehen, dass man der Obrigkeit nur gehorchen muss, sofern ihre Gebote und Verbote mit der Moral nicht kollidieren. und dass es erlaubt ist, sich ihr zu widersetzen, wenn dieser Fall einmal eintritt. Vielmehr müssen wir hier eine Unklarheit sehen, die durch das in den Werken Kants vorhandene Material nicht aufgehellt werden kann.

Wie man aber auch die Revolutionen ethisch beurteilen soll. als tatsächliche Erscheinung stellen sie etwas Unsicheres dar, denn die von ihnen erwünschte Wirkung hängt immer vom Zufall, von «Glücksumständen» ab. Auch lassen sie sich nicht planmässig und absichtlich hervorrufen, da sie vielmehr von der Vorsehung abhängig sind («Religion u. s. w.», 3. Stück, Kap. VII).

Das Volk hat «also kein Recht des *Aufstandes* (seditio), noch weniger des *Aufruhrs* (rebellio), am allerwenigsten gegen ihn (s.c. gegen das Oberhaupt), als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt (tyrannis), Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidi). Der geringste Versuch hierzu ist *Hochverrat* (proditio eminens) und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein *Vaterland umzubringen* versucht (parricida), nicht minder, als mit dem Tode bestraft werden.» Denn das Oberhaupt eines Staates kann nicht bestraft werden (Rechtslehre § 49 E). Diesen Gedanken leitet Kant davon ab, dass das Recht zu strafen einem Befehlshaber gegenüber seinem Unterwürfigen gehört. Das Oberhaupt eines Staates könne somit eben als solches nicht bestraft werden, da es sonst kein «Befehlshaber», sondern ein «Unterwürfiger» wäre. Dieser Schluss würde daraus, dass das Recht zu strafen dem Befehlshaber gegenüber seinem Unterwürfigen gehöre, nur dann konsequent gezogen werden können, wenn man unter «Befehlshaber» einen solchen verstehen soll, der auch sonst. wenn er auch nicht zu strafen hat, Befehlshaber ist. In diesem Falle könnte freilich das Oberhaupt eines Staates keiner Strafe unterzogen werden.

Wenn man aber bedenkt, dass der Strafende, in dem Momente als er zu strafen hat, als ein Befehlshaber erscheint, so könnte wohl das Volk das Oberhaupt strafen; in diesem Falle würde nun das Volk der Befehlshaber und das Oberhaupt der Unterwürfige sein.

Als Kant in der Rechtslehre, an der zitierten Stelle die Worte niederschrieb: «Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen», so hat er freilich sich darüber nicht ausgelassen, ob er unter den Eigenschaften eines «Befehlshabers» und eines «Unterwürfigen» etwas momentanes, das nur während der zu vollziehenden Strafe da ist, oder etwas Konstantes versteht. Im ersten Falle verdient Kant die Rüge der Inkonsequenz, wovon wir eben gesprochen haben. Im zweiten Falle würde er sagen müssen: die bürgerliche Gesellschaft teile sich überhaupt in zwei Gruppen, die der «Befehlshaber» und die der «Unterwürfigen». Zu den ersteren gehörten dann auch die Richter. Kein Richter könnte also jemals zur Bestrafung herangezogen werden.

Was die formale, d. h. rechtlich geschehene Hinrichtung des Monarchen anbelangt, so ist dies nach Kant eine Sünde, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann (Rechtslehre, § 49 A).

Die Rechtlosigkeit des Volkes der Regierung gegenüber will aber Kant dadurch aufwägen, dass er dem Oberhaupte des Staates eine «patriotische Denkungsart» zumutet, die sich von der «väterlichen» unterscheidet, bei welcher mit den Bürgern wie mit unmündigen Kindern geschaltet wird (Theorie und Praxis II).

Ein Recht aber zuerkennt Kant dem Volke immer, wenn auch nicht stets im gleichen Masse, das Recht der öffentlichen Beurteilung der Staatsangelegenheiten und das Recht, Beschwerden vorzutragen. «Fragmente», S. 340: «Ich glaube nicht, man wird mir Schuld geben, ich habe den Beherrschern mit der Unverletzlichkeit ihrer Rechte und Person zu sehr geschmeichelt; aber so muss man mir auch nicht Schuld geben, ich schmeichle dem Volke zu sehr, dass ich ihm das Recht vindiziere, wenigstens über die Fehler der Regierung seine Urteile öffentlich bekannt zu machen».

Aber die oberste Gewalt darf ihre Maximen nicht verbergen. Nur hierin sieht Kant die «wahre» Politik, im Gegensatze zu der Demagogie («Fragmente», S. 344).

Es ist aus allen diesen Auseinandersetzungen zu ersehen, dass Kants Lehren über die Rechte des Volkes der Regierung gegenuber in einem scharfen Gegensatze stehen zu seinen konstitutionellen Ansichten. Denn nach jener Lehre hat eigentlich das Volk keine Rechte, ausser etwa dem Rechte einer gewissen, wenn auch beschränkten Rede- und Pressfreiheit, und dem Rechte, Beschwerden vorzutragen. In gewisser Hinsicht sind aber auch diese Rechte nicht realisierbar, da man sie nicht erzwingen kann, man also auf die gute Gesinnung der Herrscher angewiesen ist.

Wenn man die oben vorgetragene Lehre Kants über das Insurrektionsrecht des Volkes zusammenfassen wollte, so würde man zu dem Schlusse kommen müssen, dass die Einwände, die er gegen die Revolution erhebt, teils ethischer, teils formell-staatsrechtlicher Natur seien.

Wir verlassen nun diesen Gegenstand. um sich zu Kants Lehre über das Eigentum zu wenden. Die Momente der ursprünglichen Erwerbung des Eigentums sind folgende: 1. Die Besitznehmung eines Gegenstandes, der niemandem gehört, d. h. die Bemächtigung. 2. Die Bezeichnung (declaratio) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Aktes der Willkür, jeden anderen davon auszuschliessen. 3. Die Zueignung (appropriatio), als Akt eines allgemeinen gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jeder zur Einstimmung mit meiner Willkür verpflichtet wird (Rechtslehre, § 10).

Das Eigentum ist nur in einem bürgerlichen Zustande der Menschen gesichert. d. h. unter einer öffentlich - gesetzgebenden Vernunft (ib. § 8), aber auch im Naturzustande ist es möglich. wenn auch nicht gesichert (ib. §§ 8, 9). Im letzteren Falle haben wir einen provisorischen, im ersteren einen peremtorischen Besitz (ib. § 9). Der provisorische Besitz im Naturzustande ist ein physischer Besitz, bei welchem jedoch vorausgesetzt wird, dass er unter einer bürgerlichen Verfassung in einen rechtlichen verwandelt werden kann. Insofern kann der provisorische Besitz im Naturzustande als ein «komparativ»-rechtlicher gelten (ib.).

Die subjektive Bedingung des Eigentums ist der Besitz und zwar der *intelligible* Besitz (Rechtslehre, §§ 1-2). Denn es gibt auch einen *Besitz in der Erscheinung* (ib., § 5). Die erste Art des Besitzes bietet den rechtlichen, die zweite den physischen Besitz. Der intelligible Besitz ist ein solcher ohne Innehaben, d. h. der intelligible Besitz schliesst das physische Innehaben nicht ein. Die Frage

danach, wie ist ein «Mein und Dein» möglich, löst sich also in die Frage auf, wie ist ein rechtlicher (intelligibler) Besitz möglich? Diese Möglichkeit gründet Kant auf dem «rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft, dass es Rechtspflicht sei gegen Andere so zu handeln, dass das Aeussere (Brauchbare) auch das Seine von irgend Jemandem werden könne» (ib. § 6). Weitere Beweise bietet uns Kant nicht. Er bemerkt nur: «Es darf auch niemand befremden, dass die *theoretischen* Prinzipien des äusseren Mein und Dein sich im Intelligiblen verlieren und keine erweiterte Erkenntnis vorstellen, weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduktion seiner Möglichkeit fähig ist und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ), als einem Faktum derselben, geschlossen werden kann» (ic.).

Es kann drei Arten von Eigentum geben: 1. Eigentum in Sachen, 2. Eigentum in Leistungen, in der Arbeitskraft anderer und 3. Eigentum in Personen, z. B. in Weib, Kind, Gesinde (ib. S. 51-53).

Der Angriff auf das Eigentum anderer ist eine Verletzung des kategorischen Imperativs in seiner zweiten Form: «Handle so, dass du die Menschen, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst» (Grundlegung der Metaphysik d. Sitten, 2. Abschn.).

Was speziell das Eigentum auf Grund und Boden anlangt, so unterscheidet Kant eine *ursprüngliche* und eine *uranfängliche* Gemeinschaft des Grund und Bodens; die letztere bezieht sich auf die Zeit, die erstere auf Prinzipien (Rechtslehre § 10). Wir sehen in dieser Unterscheidung einen Gedanken, der die ganze Gesellschaftslehre Kants durchzieht.

Was das Erbrecht anlangt, so werden wir hier Kants Erörterungen darüber nicht darzulegen versuchen, da sie kein prinzipiell-soziologisches Interesse haben; sie bewegen sich vielmehr in formal-rechtlichen Untersuchungen.

Wir wenden uns nun zu den nationalökonomischen Fragen in der Kantischen Gesellschaftslehre, einem Punkte, der bei Kant wohl von vielen nicht geahnt wird. Zunächst ist zu bemerken, dass Kant an dem Wirtschaftsgebiet, als einem geographisch-begrenzten, festhält, und die Grenze des Wirtschaftsgebietes fällt bei ihm mit der Grenze des Staates zusammen. Daher kann seine Wirtschaftslehre *Volks*wirtschaftslehre im eigentlichen Sinne dieses Wortes genannt werden. Denn wenn er davon spricht, dass die Auswanderer ihre

liegende Habe nicht verkaufen und so das erhaltene Geld mit sich ins Ausland bringen dürfen (Rechtslehre § 50), so setzt dies doch den Begriff eines geographisch begrenzten Gebietes voraus.

Die Menge der Wirtschaftsgüter bei irgend einem Volke hängt nach Kant davon ab, ob es eine bürgerliche Verfassung hat oder nicht, denn in einem unstaatlichen Zustande könne der Erwerb und der Besitz nicht gesichert werden (Rechtslehre § 55). Damit will Kant aber nicht sagen, dass die Existenz der bürgerlichen Verfassung, als solche, die Grösse der Wirtschaftsproduktion als einziger Faktor schon bestimme, denn er müsste dann behaupten, dass alle Staaten in Bezug auf die letztere gleich sind, was er gewiss nicht tun würde. Kant will hier nur *einen* Faktor hervorheben, indem er sagt, dass die Existenz einer bürgerlichen Verfassung ein grösseres Quantum von erarbeiteten Wirtschaftsgütern möglich macht, als es bei einem vorstaatlichen Zustand der Fall ist. Auch der Grad der in einem Staate erreichten Freiheit übt, nach Kant, Einfluss auf das Wirtschaftsleben aus, wie wir oben bereits hervorgehoben haben. Er meint wahrscheinlich die wirtschaftliche Freiheit. Er spricht aber nicht davon, ob die Unfreiheit auf den Völkerreichtum oder auf den Reichtum Einzelner schädlich einwirkt. War Kant ein Verteidiger der Maxime laissez faire, laissez passer? Er spricht nie ausdrücklich darüber, aber konsequenterweise könnte er es nicht sein, denn, wie wir oben gesehen haben, ist die Freiheit, die er überhaupt erwünscht, keine unbedingte, sondern eine durch das Prinzip der Gleichheit und verschiedene andere Rücksichten beschränkte.

Ein dritter Faktor wäre die Arbeitsteilung, denn durch sie hat die Wirtschaftsproduktion zugenommen. Wo die Arbeitsteilung fehlt, «da liegen die Gewerbe noch in der grössten Barbarei» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede). Es bleibt hier unklar, ob Kant die gesellschaftliche Arbeitsteilung oder die Arbeitsteilung innerhalb der einzelnen Geschäftsunternehmungen meint.

Was speziell den Handel anbelangt, so meint Kant, der «Handelsgeist» bemächtige sich früher oder später aller Völker (Lose Blätter II, S. 306.). Er erklärt aber nicht (wie es etwa Marx in Bezug auf die neuzeitliche und zukünftige Entwicklung des Wirtschaftslebens versuchte), durch welche Kräfte diese Notwendigkeit bedingt ist. Es ist auch nicht klar, ob Kant hier nicht rein empirisch-fragmentarisch denken will, indem er sich auf die vorausgegangene Erfahrung einiger Völker stützt, und an keine Notwendigkeit, wie sie z. B. Marx verstand, denkt.

Das Wirtschaftsleben ist aber kein für sich abgeschlossenes Gebiet, sondern es übt auch auf andere Seiten des Menschenlebens einen Einfluss aus. So sagt Kant: «Mehr als irgend etwas hat der Handel die Menschen verfeinert und ihre gegenseitige Bekanntschaft begründet» (Physische Geographie, § 5). Dagegen äussert er sich in der «Kritik der Urteilskraft» (§ 28) so, dass man vermuten könnte, er habe mit der Entwicklung des Handels sich zugleich die Entwicklung des Eigennutzes, der Feigheit und der Weichlichkeit gedacht. Vom Einflusse des Wirtschaftslebens auf die Menge der Bevölkerung wird gleich die Rede sein.

Es bleibt noch übrig zu zeigen, wie Kant über das schwerwiegendste Problem des sozialen Lebens, über das Problem des Geldes dachte. Seine diesbezüglichen Erörterungen, die im § 31, I der «Rechtslehre» enthalten sind, sollen nun dargelegt werden.

Das Geld ist nach Kant eine Sache, deren Gebrauch nur darin besteht, dass man sie veräussert. Aus dieser «Namenerklärung» ist zu ersehen, erstens dass die Veräusserung des Geldes keine Verschenkung ist, sondern die wechselseitige Erwerbung von Sachen ermöglicht, zweitens dass da das Geld nur als Mittel betrachtet wird, es somit die Waren nur repräsentiert. Auf Grund des letzteren Merkmals wird die «Realdefinition» des Geldes aufgestellt, wonach das Geld das allgemeine Mittel ist, «den Fleiss der Menschen gegen einander zu verkehren». Das Geld repräsentiert den Fleiss, der im Nationalreichtum verkörpert ist. Auf das Geld muss daher eben so viel Arbeit verwendet werden, wie auf die dadurch erkauften Waren. Denn würde dieses Gleichheitsverhältnis (der Quanta der Arbeit im Gelde und in den Waren) nicht da sein, wäre es z. B. leichter Geld hervorzubringen, als die Waren, so würden die Gewerbe, die die Waren hervorbringen, verfallen müssen. Daher sind Banknoten oder Assignationen kein eigentliches Geld.

In Bezug auf diese ganze Erörterung möchten wir bemerken, dass Kant uns im Unklaren darüber lässt, ob nach ihm das ganze Geld eines Volkes seinem Arbeitsinhalte nach der ganzen Menge der jeweils zirkulierenden Waren gleichkommt, oder ob dieses Gleichheitsverhältnis auch in jedem Tauschgeschäft stattfinden muss. Sodann lässt Kant unbewiesen: 1. dass dieses Gleichheitsverhältnis überhaupt tatsächlich stattfindet, was übrigens noch Niemandem auch später gelungen ist, zu beweisen, und 2. dass ein solches Gleichheitsverhältnis stattfinden muss, denn die obige Auseinandersetzung ist keine Beweisführung, sondern eine Behauptung.

Uebrigens basiert diese ganze Theorie auf dem Begriff der Teleologischen im sozialen Leben, von welchem Begriff sich von allen sozialen Wissenschaften die Nationalökonomie am wenigsten befreit hat. Denn diese Untersuchungen über das Geld setzen immer rechnende, regulierende, somit intellektuelle Kräfte voraus.

Im Zusammenhang mit Kants ökonomischen Ansichten sollen hier seine Meinungen über die Kolonialpolitik und die Kolonien mitgeteilt werden. Die Ungerechtigkeit der industriellen Kulturstaaten den aussereuropäischen Ländern gegenüber ist für ihn «bis zum Erschrecken» gross. Die Europäer kommen in die letzteren nicht zum Zwecke eines friedlichen Verkehrs, sondern zu dem der Eroberungen. Was speziell Indien betrifft, so haben die Europäer, unter dem Vorwand, bloss Handelsniederlagen zu gründen, in dieses Land alle möglichen Uebel gebracht (Zum ewigen Frieden, 2. Abschnitt, 3. Art.).

Auch die Grösse der Bevölkerung hängt davon ab, ob die letztere unter einer bürgerlichen Verfassung lebt oder nicht. In einem unstaatlichen Zustande, wo der Besitz und der Erwerb nicht gesichert sind, würde eine grosse Bevölkerung keinen Unterhalt finden können (Rechtslehre, § 55). Die Grösse der Bevölkerung wird somit zunächst durch einen ökonomischen Faktor, nämlich durch die Menge vorhandener Bedürfnisartikel bestimmt, die letzteren wiederum durch die Existenz einer bürgerlichen Verfassung. Umgekehrt begegnen wir bei Kant die zu jener Zeit ziemlich verbreitete Lehre, dass die Grösse des Reichtums eines Staates von der Grösse seiner Bevölkerung abhänge, nicht. Ausser dem Wirtschaftsleben sind es noch politische und soziale Faktoren, die die Grösse der Bevölkerung bestimmen. Was z. B. Spanien anlangt, so meint Kant, dass die Zahl ihrer Einwohner durch «das Klosterleben, die Bevölkerung Indiens, die Verfolgungen der Juden und Mohamedaner und die schlechte Wirtschaft» abgenommen habe (Physische Geographie, drittel Teil).

Das Bevölkerungswesen ist aber nicht nur von diesen natürlichen Mächten abhängig. Es wird auch durch die «Naturabsicht» bedingt. So hat die Natur die Menschen durch die Kriege in die unwirtbarsten Gegenden getrieben, um die letzteren zu bevölkern (Lose Blätter II, S. 297), und auch hierin sieht Kant die «provisorische Veranstaltung» der Natur, um zur Erfüllung ihrer Absichten in Bezug auf den Menschen zu kommen (ib. S. 300). Die nächste

Ursache dafür, dass die schlechteren Gegenden bevölkert sind, sieht also Kant in den Kriegen, die ihrerseits durch die Naturabsicht bedingt sind. —

Aus Kants Lehre über den Staat ist ersichtlich, dass er ihn, sowohl vom historischen, als auch vom ethischen Standpunkte aus für ein Mittel und nicht für einen Selbstzweck hält, wie es nach ihm viele andere getan haben. Der Staat ist für Kant seinem Ursprunge und den Prinzipien nach, unter Zugrundelegung welcher er in Zukunft fortgebildet werden muss, nur ein Mittel zur Verwirklichung gewisser Prinzipien, die freilich auch für das Individuum nicht gelten sollen, die aber doch ausser dem Staate liegen. Denn das sind Prinzipien der «Vernunft». Kant spricht überhaupt nie von einem Werte, der irgend einer sozialen Vereinigung als solcher zukäme.

Bevor wir Kants Lehre über den Staat verlassen, müssen wir die viel erörterte Frage über seine möglichen Beziehungen zum Sozialismus und die Frage über die Beziehungen der Staaten unter einander berühren.

In seiner Schrift «Kant und der Sozialismus» (1900, S. 64) sagt K. Vorländer: «Wir haben zunächst gesehen, dass Kant zwar nicht selbst als ein Sozialist oder sein System als ein sozialistisches berechnet werden kann, dass aber nicht bloss eine ganze Reihe seiner staats- und geschichtsphilosophischen Gedanken Anknüpfungspunkte für den Sozialismus bieten, sondern dass insbesondere seine Ethik die unerschütterliche Grundlage bietet, auf der sich eine sozialistische Weltanschauung im Sinne der Gemeinschaftsethik aufbauen lässt». Ist die in diesen Worten zum Ausdruck gebrachte Ansicht richtig? Was zunächst Kants staats- und geschichtsphilosophische Gedanken anlangt, so enthalten sie freilich, wie wir bereits gesehen haben und wovon noch unten die Rede sein wird, vieles, was auch dem Sozialismus eigen sein kann. Allein bei jedem grossen Denker, wie bei jedem gewöhnlichen Menschen, wenn er nur nicht sehr in eng-egoistischen und kleinlich-materiellen Interessen befangen ist, finden sich einige Gedanken, die auch dem Sozialismus eigen sind, durch welche aber der letztere nicht charakterisiert werden kann. Was andrerseits Kants Ethik anlangt, die für den Sozialismus einen Unterbau bilden sollte, so ist damit jene Formel des kategorischen Imperativs gemeint, die befiehlt, jeden Menschen nicht bloss als Mittel, sondern auch als Zweck zu betrachten. Es ist aber klar,

dass dieser Gedanke jeder Lehre Anhalt bietet, die die Interessen der Einzelnen und zugleich die sogenannten Interessen der Gesellschaft zu wahren vorgibt. «Und zu solchen Lehren gehört nicht bloss eine bestimmte «Gemeinschaftsethik, sondern jede Ethik (Moral) überhaupt, die je in der Geschichte aufgetreten und zu ihrem Gegenstande die Beziehungen der Menschen zu einander hat.

Was die Beziehungen der einzelnen Staaten zu einander anlangt, so gibt Kant keine gewalttätige Intervention in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates zu, ausser wenn der letztere sich in zwei Teile spaltet, «deren jeder für sich einen besonderen Staat vorstellt». Denn dadurch würde die Autonomie der Staaten unsicher gemacht werden («Zum ewigen Frieden,» 1. Abschn., 5. Art.). Kant hat in keinem seiner Werke die Autonomie des Staats als solchen befürwortet. Es ist auch nicht abzusehen, wie die Befürwortung der Autonomie der einzelnen Staaten als solcher zu Kants Soziologie überhaupt passen würde. Kants Gedankengang bleibt uns daher unklar.

Nachdem wir die Prinzipien, auf denen nach Kant der Staat aufgebaut werden soll, dargelegt haben, wenden wir uns zu der Frage über die «Form» und die «Materie» des Staates. Kant würde sagen, die Prinzipien, die er für den Staat aufstellt, bilden die Form, während alles Uebrige zur Materie gehört: und überhaupt will er sich nur mit der Form des Staates befassen. Allein wir glauben, dass die Ausdrücke «Form» und «Materie» für die Begriffe, die sie vertreten sollen, nicht passend sind, denn zunächst können diese Begriffe, wenn man bereits den in der Sprache gegebenen Sinn der genannten Ausdrücke berücksichtigt, durch diese nicht bestimmt werden; sodann versteht Kant jeweilen unter «Form» und «Materie» verschiedene Dinge, was zur Vermengung der Begriffe führt. Es mag dahingestellt bleiben, ob Kant selber diese verschiedenartigen Begriffe vermengte oder ob er sie wohl unterschied, den linguistischen Fehler aber begangen hat, diese verschiedenen Begriffe mit *einem* Ausdrucke zu bezeichnen. Wir neigen eher zur ersteren Hinsicht. Hier wollen wir an einem von Kant selbst angeführten Beispiel zeigen, dass das, was nach Kant Form und Materie des Staates ist, eigentlich die Entgegenstellung von dem «Allgemeineren» und dem «Spezielleren» ist. Kant sagt ausdrücklich (Einleitung in die Rechtslehre, § 13), dass das Recht auf die Form und nicht auf die Materie der Handlungen ausgehe, und will dies sogar an einem Beispiele

illustrieren. Wir müssen an diesem Beispiele festhalten und es weiter fortführen, denn nur so wird man erkennen, dass das, was für Kant Form und Materie des Staates ist, in der Tat etwas anderes vorstellt, nämlich ein Allgemeineres und ein Spezielleres. Er meint, beim Recht werde nicht danach gefragt, ob jemand, der bei mir eine Ware kauft, davon wirklich einen Vorteil zieht, sondern nur danach, ob die vollzogene Handlung (nämlich der Kauf und Verkauf) der Maxime der Uebereinstimmung der Freiheit des Einen mit der Freiheit des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze entspricht. Eine Handlung wird nach Kant vermutlich diese Maxime verletzen, wenn z. B. der Verkäufer eine alte, abgenutzte Ware für eine neue verkaufte, wenn also die Handlung mit einer Lüge vollzogen würde. Nun ist aber klar, dass der Vorteil, der von einem Kaufe gezogen wird, nicht die Materie, den Inhalt der Wahrhaftigkeit (oder der Rechtschaffenheit), die bei dem Kaufe beobachtet worden, bildet, sondern sie beide nur zwei selbständig vorkommende Seiten einer Handlung darstellen, und zwar so, dass eine von diesen Seiten (die Wahrhaftigkeit) sich an mehreren Fällen realisieren kann, als die andere, dass sie also die allgemeinere ist, während der Vorteil etwas Spezielleres darstellt.

Zum Schlusse dieses Kapitels ist es geboten, Kants Stellung zu der Frage über das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft zu beleuchten. Was das Sein-Sollende anlangt, so haben wir gesehen, dass er das Individuum dem Staate untergeordnet sein lässt, indem er sich gegen seine «zügellose» Freiheit ausspricht und für eine «gesetzliche» Freiheit eintritt. Und in Bezug auf das Seiende wurde schon im zweiten Kapitel (S. 37) hervorgehoben, dass Kant sich des Gegensatzes nicht bewusst war, in welchem sich das Individuum, und zwar in seiner Denktätigkeit, mit dem Milieu befindet, eines Gegensatzes, der vielfach so ausgeglichen wird, dass im Individuum selber sich fremde, von der Sozietät beeinflusste Gedankenrichtungen und Gedankeninhalte bilden. Wir müssen aber bemerken, dass sich bei Kant vereinzelte Bemerkungen vorfinden, aus denen man doch entnehmen könnte, dass er, das Tatsächliche betrachtend, an konkreten Fällen den Gegensatz zwischen dem Individuum und dem sozialen Leben nicht übersah, so z. B. hinsichtlich des Sexuallebens. In Bezug hierauf spricht er wiederholt von der frühe eintretenden Pubertät und der unter einem «gesitteten Zustande» spät zu erlangenden Möglichkeit, den Sexualtrieb zu befriedigen (Reflexionen

zur Antropologie», No. 648). Allein diese Bemerkungen, durch konkrete Erscheinungen veranlasst, führen ihn nicht zu prinzipiellen Ansichten in der Form des Problems über die Beziehungen zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, denn die Konstatierung des Gegensatzes zwischen dem sexuellen Trieb und der «gesitteten Verfassung» bedarf weiterer gedanklicher Operationen, damit aus ihr das Problem «Individuum-Gesellschaft» herauskomme.

VII. Der Völkerbund und der Weltstaat.

Der siebente Satz der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» lautet: «Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmässigen äusseren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden». Dieser Satz wird ungenügend bewiesen, indem gesagt wird: «Was hilft's, an einer gesetzmässigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen . . . . . . zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit ist wieder die Ursache, dass ein Gemeinwesen im äusseren Verhältnisse . . . . in ungebundener Freiheit steht.» Dadurch wird aber nur gezeigt, dass mit der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung nicht alles gut wird.

Damit kommen wir zu der Frage über den Krieg und den ewigen Frieden. Die gegenwärtigen Verhältnisse der Staaten unter einander nennt Kant einen *Naturzustand*, mit welchem Namen nicht nur der Krieg, als Ausbruch der Feindseligkeiten, bezeichnet wird, sondern auch der sogenannte Friede, während dessen immer zu weiteren Kriegen gerüstet wird. Andererseits aber bedeutet bei Kant der Begriff des Naturzustandes auch denjenigen Zustand, in welchem die Völker mit einander durch keine rechtliche Verfassung verbunden sind, abgesehen davon, dass dies zu Kriegen führt. Der Naturzustand im ersteren Sinne des Wortes wäre somit eine Folge desjenigen im letzteren Sinne.

Es muss aber nicht ausser acht gelassen werden, dass Kant den Begriff des Naturzustandes nicht nur auf die Verhältnisse der *Völker* zu einander, sondern auch auf die Verhältnisse der *Einzelnen* zu einander anwendet, sofern die letzteren noch nicht im Staate vereinigt sind. Die Staaten nehmen also bei ihm in dieser Hinsicht keine besondere Stellung ein. Daher ist auch für ihn das Phänomen des Krieges nicht ein solches, das einer anderen Behandlung bedürfte, als das Problem der Feindseligkeiten zwischen den einzelnen Menschen. Dieser wichtige Punkt ist nicht zu übersehen, insbesondere

wenn man in Betracht zieht, dass die traurigen Apologien des Krieges, deren Verfasser keineswegs geneigt sind, als Anwalte des Mordes in den *inneren* Angelegenheiten eines Staates aufzutreten. Apologien, an denen es weder vor noch nach Kant fehlte, in den meisten Fällen zur Voraussetzung eben diese Unterscheidung der beiden Probleme haben.

An unzähligen Stellen seiner Werke spricht Kant von den Uebeln der Kriege und von dem Unheil, den sie mit sich bringen. Der Zustand des Krieges, in welchem die Völker sich befinden, ist für ihn ein «verworfener Zustand» (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn. 2. Art.) und ein Unrecht «im höchsten Grade», obzwar durch den Krieg keiner von den kriegführenden Seiten Unrecht geschieht (Rechtslehre § 54). In den Kriegen der Völker zeigt sich unverhohlen die Bösartigkeit der menschlichen Natur. Der Krieg ist das grösste Hindernis für das Moralische und verhindert den Fortschritt (Streit der Fakultäten, 2. Abschn. No. 10), und nach jeder Beendigung eines solchen müsste ein allgemeiner Busstag ausgeschrieben werden. Umgekehrt stehen die Dankfeste nach einem errungenen Sieg im Kontraste zur moralischen Idee Gottes, «weil sie ausser der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen (die traurig genug ist), noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen oder ihr Glück vernichtet zu haben» (Zum ewigen Frieden. 2. Abschn., 2. Art., Anmerk.); und in den «Losen Blättern» (S. 301) erklärt sich Kant gegen diejenigen, die Lobreden auf den Krieg halten, und meint, dass sie den Ausspruch jenes Griechen vergessen, der sagte: «der Krieg ist darin schlimm, dass er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt».

In Bezug auf diese ganze Anschauungsweise wird man wohl sagen, Kant meine eigentlich die «dynastischen» Kriege, und gegen diese wende er sich mit seiner Kritik. Damit will man aber sagen. es gebe auch andere Kriege, nicht-dynastische. Wie dem auch sei. *Kant* unterscheidet nicht von den dynastischen Kriegen irgend welche nicht-dynastische. Er hält jeden Krieg für einen dynastischen. Allein, würde man sagen, das mag zutreffen, denn die dynastischen Kriege waren ja zu Kants Zeiten die gewöhnlichsten. Niemand hat aber die Wahrheit des Satzes beweisen wollen, dass es nicht-dynastische Kriege gebe, wenn man nur unter dynastischen Kriegen nicht nur solche versteht, die der Willkür irgend welcher Fürsten entsprungen sind, sondern überhaupt solche, die durch gewisse

einzelne Persönlichkeiten oder kleine Gruppen inszeniert werden. Und wenn man eine solche Beweisführung wagen wollte, so würde sie nicht gelingen. Uns liegt es an dieser Stelle nicht ob, darzutun, dass es keine *Volks*kriege gibt, dass jeder Krieg durch das Wollen und die Macht Einzelner inszeniert wird. Vielmehr liegt es an denjenigen, die von nicht-dynastischen Kriegen reden, darzutun, dass es solche gibt. Wenn nun Kant mit Recht nur dynastische Kriege kennt, so will damit noch nicht gesagt werden, dass er sich des Problems bewusst wird, ob die Kriege Volkskriege oder dynastische Kriege sind. Er nimmt die letztere Lösung als die selbstverständliche an.

Andererseits aber will Kant dem Kriege auch vorteilhafte Seiten zuschreiben. Während der letztere, «wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird», etwas «Erhabenes» darstellt und «zugleich die Denkungsart des Volkes, welches ihn auf diese Weise führt, nur um desto erhabener» macht, «je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können», pflegt ein langer Friede nur den Handelsgeist, mit ihm aber niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volkes zu erniedrigen («Kritik der Urteilskraft», § 28). An einer anderen Stelle sagt Kant, dass bei einem langen Frieden die Kräfte der Menschheit Gefahr laufen werden einzuschlafen («Idee u. s. w.», 7. Satz). Eine zwischen diesen zwei entgegengesetzten Denktendenzen schwebende Stellung nimmt die Ansicht ein, dass die Kriege die Achtung nicht verdienen, die ihnen entgegengebracht wird, ausser wenn sie etwas in Ansehung des Fortschritts des menschlichen Geschlechts bewirkt» haben (Reflexionen, 681).

Hat das Oberhaupt eines Staates das Recht, die Untertanen zum Kriege zu zwingen? Diese Frage wird von Kant verneint. Denn der Bürger ist als Mensch nicht bloss ein Mittel, sondern auch ein Zweck, und die Entscheidung über den Krieg kann überhaupt ohne ihn, als einen Mitgesetzgeber, nicht getroffen werden (Rechtslehre, § 55). Wenn nun aber das Oberhaupt, wie es wohl geschieht, das Unrecht begeht und die Untertanen zur Teilnahme an einem Kriege zwingen will, — sind dann die Bürger verpflichtet, Folge zu leisten? Diese Frage wird von Kant nicht gestellt. Er würde sie aber schwerlich im Sinne einer passiven Resistenz beantwortet haben. In Kants Denkweise über diesen Gegenstand würden viel-

mehr dieselben Ansichten fassen, die er über das Insurrektionsrecht und überhaupt über das Recht des Volkes der Regierung gegenüber aussprach.

Die Ursache der Kriege erblickt Kant eben darin, worin er die Ursache der Feindseligkeiten zwischen den einzelnen Menschen sieht. Der Krieg zwischen den Völkern und der unter den einzelnen Menschen sind ihrem Ursprunge nach gleich. Hier wie dort ist er unvermeidlich, wenn die einzelnen Menschen oder die Völker sich in einem unrechtlichen, d. h. Naturzustande befinden («Zum ewigen Frieden,» 2. Abschn., Anmerkung zu den einleitenden Worten). Wie nun das Problem des Ursprunges der Kriege unter den Völkern und das Problem des Ursprunges der Feindseligkeiten unter den Einzelnen für Kant identisch sind, so herrscht bei ihm in Bezug auf das erstere dieselbe Unklarheit, wie in Bezug auf das letztere. Es sei hier nur hervorgehoben, dass er in den «Losen Blättern» (II, S. 297, 300), wie öfter in anderen Schriften, die Kriege als eine «Veranstaltung» der Natur erklärt, um ihre Absicht, nämlich dass auch die unwirtbarsten Gegenden bewohnt werden können, auszuführen.

Durch die Lasten der Kriege, die auch im Frieden empfunden werden, werden die einzelnen Staaten zur Gründung eines zweckmässigen äusseren Staatenverhältnisses, eines Völkerbundes auf Grundlage des Völkerrechtes, gezwungen. Jeder Staat kann und soll sogar von einem anderen Staate *fordern*, dass dieser mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung eintrete («Zum ewigen Frieden» 2. Abschn., 2. Art.). Der Völkerbund wird nun die Sicherheit und die Rechte der einzelnen Staaten garantieren («Idee u. s. w.,» 7. Satz). Diese Verbindung der Staaten unter einander darf aber keine souveräne Gewalt besitzen, wie es bei einer bürgerlichen Verfassung der Fall ist, wo der Regierung die Souveränität zukommt. Sie bildet nur eine Föderation, die zu jeder Zeit aufgehoben werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muss (Rechtslehre, § 54). Diese Föderation wäre somit nicht etwa eine solche, wie sie zwischen den nordamerikanischen Staaten existiert. Ihr praktisches Vorbild hat sie in der Versammlung der Generalstaaten im Haag in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gefunden (Rechtslehre, § 61). Es ist freilich nicht ersichtlich, in welchem Zusammenhang der Gedanke, dass dem Völkerbunde keine Souveränität zukommen müsse, mit dem Gedanken stehe, dass die Staaten daher eine tempo-

räre Föderation bilden müssen. Denn der letzteren als solchen könnte ja die Souveränität sehr wohl zukommen.

Der Völkerbund kann aber nicht plötzlich gegründet werden. Seine praktische Ausführung denkt sich Kant so, dass den Mittelpunkt für einen solchen Bund ein mächtiges Volk mit einer republikanischen Verfassung bilden wird, welchem sich einige andere Staaten und endlich alle Staaten der Erde anschliessen werden («Zum ewigen Frieden,» 2. Abschn., 2. Art.). Denn bei einer republikanischen Verfassung wird das Volk selbst zu entscheiden haben, ob es sich zum Kriege entscheiden soll oder nicht, und nicht das Staatsoberhaupt, welches ihn (den Krieg) auf Anderer, nämlich des Volkes Kosten führt (Theorie und Praxis III). Aehnlich drückt sich Kant aus im Traktat «Zum ewigen Frieden» (2. Abschn., 1. Art.), wo er davon spricht, dass «das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigentümer ist» und «an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten und dergl. durch den Krieg nicht das mindeste einbüsst, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschliessen und, der Anständigkeit wegen, dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann». Die republikanische Verfassung wäre somit eine notwendige Vorbedingung zur Erreichung des ewigen Friedens, bezw. zur Stiftung des Völkerbundes. Wir erfahren aber nicht von Kant, inwiefern eine Republik den Anstoss zu einem Völkerbunde geben könne. Ist Kants Gedanke vielleicht so zu verstehen, dass eine mächtige Republik wegen ihrer Staatsverfassung am besten dazu geeignet sei, die Idee des ewigen Friedens (als durch den Völkerbund garantiert) zu propagieren und zu verwirklichen? Oder meint Kant, eine mächtige Republik besitze Macht genug, um die benachbarten Staaten zur Errichtung eines Völkerbundes zu zwingen?

In den «Reflexionen» (S. 216, Nr. 682) gibt Kant einen anderen Weg an, auf welchem die Kriege allmählich beseitigt werden könnten: «Wenn drei wohlgesinnte und gut instruierte mächtige Regenten zugleich in Europa herrschen werden, wenn ihre Regierung von eben solchen nur ein Paar Zeugungen durch gefolgt wird, welcher Fall sich einmal ereignen kann, so ist die Erfüllung da». Dazu bemerkt Fester («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie», S. 84): «Als die heilige Allianz ins Leben trat, hatte der grosse Denker längst die Augen geschlossen, welcher einst die in ihrer Naivität so liebenswürdigen Worte niederschrieb». Was haben

aber die «drei wohlgesinnten und gut instruierten Regenten» mit der heiligen Allianz zu tun? Kant meint ja nicht jede beliebige Allianz von Herrschern, sondern eben nur «wohlgesinnte» und «gut instruierte» Fürsten. Auch werden viele den Einwand erheben, dass einzelne Persönlichkeiten nichts vermögen. Dann müssten sie aber beweisen, dass die Kriege, die nach Kant durch jene «wohlgesinnten» und «gut instruierten» Herrscher beseitigt werden sollen, nicht durch einzelne Persönlichkeiten hervorgerufen werden.

Zur Erreichung des allgemeinen, durch rechtliche Normen garantierten Friedens könnte auch die philosophische Geschichte förderlich sein («Idee u. s. w.», 9. Satz). Kant spricht zwar an der betreffenden Stelle von einer «vollkommenen bürgerlichen Verfassung in der Menschengattung», aber dieser Ausdruck bedeutet ja nichts anderes, als ein gewisses Verhältnis zwischen den Staaten, welches den Krieg ausschliesst. Auch die Philosophen und die Geistlichen könnten die Idee des ewigen Friedens fördern («Reflexionen», Nr. 675).

Endlich wird der «Handelsgeist» ebenfalls dazu führen, dass die Kriege abgeschafft werden (Lose Blätter II, S. 306). Vermutlich spielen bei Kant die zwei letzteren Faktoren — die Wissenschaft und die Religion einerseits, die Entwicklung des Handels andrerseits — nur eine nebensächliche Rolle.

Die Annäherung an den ewigen Frieden wird folgendermassen vor sich gehen: Zunächst muss der Krieg menschlicher werden, darauf seltener, und endlich als Angriffskrieg ganz verschwinden («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., Nr. 10).

Es ist interessant, in allen diesen Auseinandersetzungen darauf Acht zu geben, wie Ausdrücke, die sich auf das Sein (und zwar auf das zukünftige Sein) beziehen, mit Ausdrücken wechseln, die das Sein-sollen ausdrücken.

Mit dem Völkerbunde, der sich auf einer völkerrechtlichen Verfassung gründet, ist der Weltstaat (oder Völkerstaat, Universalstaat), der auf einer weltbürgerlichen Verfassung beruht, nicht identisch. Kant verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass man seinen Völkerbund für einen Völkerstaat halte. Der Grund, den er einmal dafür angibt, ist freilich eigentümlicher Art. Er sagt nämlich («Zum ewigen Frieden», 2. Abschn., 2. Art.): «Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müsste. Darin aber wäre ein Widerspruch, weil ein jeder Staat das Verhältnis eines *Oberen*

(Gesetzgebenden) zu einem *Unteren* (Gehorchenden, nämlich dem Volke) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, sofern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staate zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.» Es ist leicht zu ersehen, dass der Grund, den hier Kant anführt, kein logischer, sondern ein technisch-schriftstellerischer ist, indem er meint, dass da er von den Verhältnissen der Staaten zu einander reden will, somit von keinem Völkerstaate die Rede sein kann. Allein Kant führt gegen den Weltstaat auch logische Gründe auf. So meint er, der letztere würde der Freiheit Abbruch tun und einen Despotismus herbeiführen, der zuletzt in eine Anarchie ausarten würde (Lose Blätter II. S. 305). Ein Weltstaat würde auch an dem «Nachdrucke» seiner Gesetze einbüssen müssen (ib). Auch in der «Rechtslehre» (§ 61) meint Kant, dass ein Völkerstaat unmöglich existieren könnte, weil es der Regierung desselben unmöglich wäre, über ein so grosses Land zu herrschen. Und wenn bei einem solchen universalen Staate die einzelnen Provinzen Autonomie hätten, so würde eine Menge solcher autonomen Provinzen wiederum den Kriegszustand herbeiführen müssen. Die Verschiedenheit der Sprachen und Religionen verhindert auch die Vermischung der Völker und die Bildung einer universalen Monarchie, dieses «Kirchhofes der Freiheit» (Lose Blätter II, S. 305—306). Während aber dafür Kant in Traktat «Zum ewigen Frieden» und anderen Schriften den Wunsch nach einem Völkerbunde zum Ausdrucke bringt, ist von diesem Wunsche an der behandelten Stelle der «Losen Blätter» nichts zu spüren. Hier spricht er nur von einzelnen Staaten, die den Krieg möglichst zu vermeiden suchen, wozu sie auch durch ihre Handelsinteressen gezwungen werden (ib. S. 306).

Die Natur verhindert deshalb die Vereinigung aller Staaten in eine Monarchie, obwohl es «der Wille jedes Staats (oder seines Oberhaupts)» ist, «auf diese Art sich in den dauernden Friedenszustand zu versetzen (ib. 305)». Damit meint er wohl nicht, dass die Völker oder ihre Oberhäupter eine universale Monarchie als solche erstreben, sondern dass sie einander durch Kriege erobern wollen und somit jedes von ihnen den Mittelpunkt einer universalen Monarchie bilden will.

Der ewige Friede kann also nur auf Grund eines Völkerrechtes

hergestellt werden, und nicht durch einen Weltstaat oder gar eine « Balance der Mächte in Europa », d. h. durch das politische Gleichgewicht der europäischen Staaten. Ein solcher Ausweg ist für Kant « ein blosses Hirngespinst » (Theorie und Praxis III).

Was die Chancen der Realisierung der Idee des ewigen Friedens anbetrifft, so begegnen wir bei Kant zwei verschiedenen Gedankengängen. Einerseits ist der ewige Friede für ihn ein realisierbares Ideal, das verwirklicht werden muss infolge der Notwendigkeit des geschichtlichen Ganges. Wenn man den Abbé de St. Pierre oder Rousseau, als Vertreter der Idee des ewigen Friedens, verhöhnt habe, so rühre es vielleicht daher, dass sie die Verwirklichung dieser Idee zu nahe glaubten (« Idee u. s. w. », 7. Satz). In den von Reicke herausgegebenen « Losen Blättern » (II, S. 297) sagt Kant: « Wir wollen jetzt die Natur vorstellig machen, wie man sie auf der Tat betrifft, d. h. wie die Dinge, die wir vernünftigerweise wohl hätten machen sollen, aber doch unterlassen, sich endlich selber machen ». Diesen Satz hat Kant gestrichen und durch den folgenden ersetzt: « Ehe wir nun diese Gewährleistung näher bestimmen, wird es nötig sein, vorher den Zustand nachzusuchen, den die Natur für die auf ihrem grossen Schauplatze handelnden Personen veranstaltet hat, der ihre Friedenssicherung zuletzt notwendig machte. » Beide Bemerkungen also, sowohl die gestrichene als auch die an ihre Stelle getretene, drücken denselben Gedanken der historischen Notwendigkeit des ewigen Friedens aus.

Die Worte Kants über die Idee der Vorsehung (in ihrem Verhältnis zum ewigen Frieden), dass ihr « Verhältnis und Zusammenstimmung zu dem Zwecke, den uns die Natur unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die in theoretischer Hinsicht überschwänglich » ist (Zum ewigen Frieden. 1. Zusatz), dürfen nicht so aufgefasst werden, als ob diese Idee nur eine ethische Forderung wäre und theoretisch keinen Sinn hatte. « Ueberschwänglich » soll vielmehr nur bedeuten, dass die Vorsehung, welche den ewigen Frieden herbeiführt, wie auch die Mittel, die sie dabei anwendet, uns unbekannt sind. Dabei aber wird weder die Existenz der Vorsehung, noch die Existenz ihres Zweckes (des ewigen Friedens) und ihrer Mittel geleugnet. Freilich gerät hier Kant in einen Widerspruch, da er selbst die Mittel, deren sich die Vorsehung bedient, angibt. Auch in der « Theorie und Praxis » (am Schlusse), wo es ihm darauf ankommt, die tätigen Faktoren, die

zum ewigen Frieden führen könnten, anzugeben, will Kant beide Standpunkte — den des Seinsollenden und den der geschichtlichen Notwendigkeit — benützen. Dort heisst es: «Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältnis unter Menschen und Staaten sein *soll*, und die den Erdgöttern die Maxime anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, dass ein solcher allgemeiner Völkerakt dadurch eingeleitet werde, und ihn als möglich (in praxi) und dass er *sein kann*, anzunehmen; zugleich aber auch (in subsidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (fata volentem ducunt, nolentem trahunt)». Hier werden sowohl der Mensch, als auch die Natur als Faktoren betrachtet.

Man darf auch nicht sagen, der ewige Friede sei der menschlichen Natur zuwider. Die Tatsache, dass die kriegführenden Staaten ihre Ansprüche durch *Rechtsargumente* verteidigen pflegen, wäre ein Zeugnis dafür, dass im Menschen eine moralische Anlage vorhanden sei, die einmal über das böse Prinzip Oberhand bekommen kann (zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 3. Art.). Allein in dieser Beweisführung vergisst Kant, dass nach seiner Ansicht dem Menschen neben der moralischen auch eine antimoralische, böse Anlage eigen ist. Eine Beweisführung in Bezug auf die Frage über den ewigen Frieden, die sich auf dem Vorhandensein gewisser Anlagen im Menschen stützt, müsste sonach bei Kant so ausfallen, dass der *ewige* Friede mit der menschlichen Natur kollidiere, dass somit Krieg *und* Frieden der menschlichen Natur gemäss seien.

Im Gegensatze dazu meint Kant in der «Rechtslehre» (§ 61), der ewige Friede sei eine unausführbare Idee, denn er wäre nur durch die Gründung eines Weltstaates möglich; dieser aber könnte nicht verwirklicht werden, weil es unmöglich wäre, die Funktionen der Regierung über einen so grossen Staat auszudehnen. Eine Menge aber von grossen Staaten würde wiederum den Kriegszustand herbeiführen. Es sei daher nur eine Annäherung an den ewigen Frieden möglich.

Alles bisher Dargelegte gehört dem Inhalte nach zu den «Definitivartikeln» und bezieht sich mehr auf die weite Zukunft, obwohl Kant zu diesen Definitionsartikeln ausdrücklich nur drei rechnete, nämlich: I. Dass die bürgerliche Verfassung in jedem Staate eine republikanische sein solle. II. Dass das Völkerrecht sich auf einem Föderalismus der Staaten gründen solle. III. Dass das Weltbürger-

recht auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein solle (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn.). Aber auch für die nächste Zukunft stellt Kant Forderungen auf, die in den «Präliminarartikeln» zum ewigen Frieden enthalten sind. Sechs Forderungen sind es, die Kant aufstellt: I. Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden. Allein in der näheren Erklärung dieser Forderung spricht Kant nicht nur von einem «geheimen Vorbehalt», sondern auch von solchen Anlässen zu einem künftigen Kriege, die den Paciscierenden während des Friedenschliessens überhaupt noch nicht bekannt sind. Dieser erste «Präliminarartikel» enthält sonach die Forderung, dass nach einem Friedensschluss keine künftigen Kriege durch dasselbe Streitobjekt, durch welches die früheren Feindseligkeiten hervorgerufen waren, veranlasst sein können. II. Es soll kein selbständiger Staat von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können. III. Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören, denn: 1. bedrohen sie immer die anderen Staaten mit Krieg, 2. entsteht durch sie das Uebel, dass die Staaten darin wetteifern, einander in Bezug auf die Grösse des Heeres zu übertreffen, 3. führen sie zu Angriffskriegen, indem die Erhaltung eines grossen Heeres viel Geld erfordert, was einen Frieden unerträglich macht: durch den darauf losbrechenden Krieg erst wird das Volk von dieser Last befreit. 4. lässt der Militärdienst sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen. IV. Es sollen keine Staatsschulden in kriegerischer Absicht gemacht werden. V. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen. VI. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Handlungen erlauben, welche das wechselseitige Vertrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen. Die erste, fünfte und sechste Forderung zählt Kant zu denjenigen, die sofort zur Verwirklichung drängen («Zum ewigen Frieden», 1. Abschnitt).

VIII. Die Menschengattung.

Unter «Menschengattung» versteht Kant bald eine «Species vernünftiger Erdwesen», im Gegensatz zu denen auf anderen Planeten («Anthropologie», S. 254), bald das Ganze einer ins Unendliche gehenden Reihe von Zeugungen (Rezension über Herders Ideen, 2. Teil). Im ersten Sinne gebraucht Kant das Wort, wenn er von statischen, im zweiten, wenn er von dynamischen sozialen Erscheinungen spricht. Das Gemeinsame zwischen beiden Begriffsbestimmungen besteht darin, dass sie sich auf die ganze Menschheit, und nicht auf einen Teil derselben beziehen, wie es etwa im dritten Abschnitte der «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» der Fall ist, wo Kant, die verschiedenen Charakterzüge des männlichen und des weiblichen Geschlechtes beschreibend, die beiden letzteren «zwei Menschengattungen» nennt. Grotenfelt («Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie, bei Historikern und im Volksbewusstsein» 1905, S. 72) meint, Kant verstehe unter der Menschengattung die letzte Menschengeneration oder den Zustand der Menschheit am Ende aller Geschichte. Dies ist aber unrichtig: Kants Auseinandersetzungen lassen keineswegs diese Auffassung zu. Was er über die Menschengattung sagt, ist in den Bestimmungen der letzteren enthalten, die oben hervorgehoben wurden und von denen die erstere (Menschengattung als eine Species vernünftiger Wesen) für unseren Zweck ganz überflüssig ist. Es kommt noch vielleicht ein drittes Charakteristikum der Menschengattung als einer Summe aller menschlichen Individuen hinzu. Mit diesen Bestimmungen ist freilich wenig gewonnen, denn dasjenige, was ein Nacheinander oder ein Nebeneinander von Zeugungen oder Individuen im Gegensatz zu einzelnen Individuen unterscheiden soll, ist nicht angegeben. Ohne das Wichtigste zu vollziehen, d. h. ohne den Begriff der Menschengattung zu fixieren, stellt Kant gleichwohl über dieselbe viele Untersuchungen an, die sich hauptsächlich auf die Menschengat-

tung im Sinne eines Nacheinanders von Geschlechtern beziehen. Dieses Kapitel hat daher zu seinem Gegenstande die Darstellung der Kantischen Lehre über die Entwicklung der Menschheit.

In dem «Mutmasslichen Anfang des Menschengeschlechts»[1] versucht Kant die Geschichte der Menschengattung zu schildern, wobei er freilich, dem Titel des Aufsatzes entgegen, nicht über die eigentlichen Anfänge der Geschichte spricht. Damit «man nicht in Mutmassungen schwärmen soll», setzt er voraus: 1. die Existenz des Menschen, und zwar in seiner ausgebildeten Gestalt; 2. ein *Paar*, damit die Menschengattung sich fortpflanze, und zwar ein einziges Paar; 3. dass der Mensch sich in einem milden Klima befindet und endlich 4. dass der Mensch bereits stehen, gehen, reden und nach Begriffen denken kann. Was die letzte Voraussetzung anlangt, so bemerkt er dazu: «Denn es könnten der Mutmassungen für den Leiser leicht zu viel, der Wahrscheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich diese Lücke (Kant meint hiermit den Zeitraum, der erforderlich war, um all dies zu erlernen), die vermutlich einen grossen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte». Diese Worte bedeuten, dass Kant den Zeitpunkt, mit welchem er im «Mutmasslichen Anfang u. s. w.» beginnt, nicht für die erste Stufe der menschlichen Geschichte hält. Dagegen meint Fester («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie», S. 75), dass Kant «allen Ernstes» daran glaubte, dass der Mensch von Anfang derselbe gewesen sei, wie er jetzt ist, dass es also niemals Wilde gegeben habe. Aus dem Obigen ist die Unrichtigkeit dieser Ansicht zu ersehen. Fester stützt sich für die Begründung derselben auf folgende Worte aus Kants Fragmenten (S. 330): «Der Wilde hält sich *unter* der Natur des Menschen». Damit sagt aber Kant nicht das, was ihm Fester zuschreibt, sondern er fällt nur ein Werturteil oder stellt einen Vergleich auf zwischen dem Wilden und dem moralisch vollkommenen Menschen, wie es aus dem Zusammenhange, in dem die zitierten Worte sich befinden, klar ersichtlich ist. Denn er sagt: «Der Wilde hält sich *unter* der Natur des Menschen, der Ueppige schweift ausserhalb ihrer Grenzen weitaus.

[1] Es ist beinahne überflüssig darauf hinzuweisen, dass die „Mutmassungen", die Kant in dieser Schrift zum Ausdruck bringt, keineswegs mit „subjektiven" Ansichten identisch seien. Eine „Mutmassung" ist nur ein schwächerer Grad von einer „Gewissheit", während man einer Ansicht, die man als „subjektiv" bezeichnet, überhaupt jeden Wahrheitswert abspricht, da sie für die Wirklichkeit nicht gültig ist.

der moralisch Gekünstelte geht über dieselbe». Kant leugnet also eben so wenig die Existenz der Wilden. wie er die Existenz der «Ueppigen» und der «moralisch Gekünstelten» leugnet. Die Ausdrucksweise, wie die im angeführten Zitat, wird überhaupt von Kant öfter gebraucht. So sagt er z. B.: «Die Koquette überschreitet das Weibliche, der rauhe Pedant das Männliche» (Fragmente, S. 305). Aber Kant leugnet hierdurch keineswegs, dass es sowohl «Koquetten», als auch «rauhe Pedanten» gibt. In der «Rechtslehre (§ 53) spricht Kant auch ausdrücklich von Wilden und anerkennt ihre Existenz.

Er fängt nur nicht in seinen Mutmassungen mit den Wilden an, weil er hier keinen festen Boden zu finden glaubt. Daher bemerkt er zu Herders Ansicht, wonach der Anfang aller Kultur nicht in dem eigenen Vermögen der Menschengattung, sondern in einer Belehrung und Unterweisung von anderen Naturen zu suchen sei, ironisch, dass er darüber kein Urteil haben könne, «da er in gelehrter Sprachforschung und Kenntnis oder Beurteilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist» und «sich nicht weiter zu helfen weiss», wenn «er einen Fuss ausserhalb der Natur und dem Erkenntnisweg der Vernunft setzt» (Rezension über den 2. Teil der Herderschen Ideen). Diese Ironie ist aber nicht nur durch Herders Versuch veranlasst, den Anfang der Kultur zu untersuchen, sondern auch dadurch, dass er zur Erklärung menschlicher Dinge zu Prinzipien Zuflucht nimmt, die ausser dem Menschen liegen. Allein. wie wir gesehen haben, hat auch Kant solche Prinzipien benutzt, indem er eine in der Geschichte waltende Naturabsicht annimmt.

Kant hat aber keine systematischen Untersuchungen über den geschichtlichen Verlauf angestellt, nur vereinzelte Gedanken bringt er zum Ausdruck, die wir bereits in den früheren Kapiteln dargelegt haben. Hier wollen wir nur noch mitteilen, wie er sich die allgemeine ökonomische Entwicklung der Menschheit vorstellte, wobei wir auf die «Menschenkunde oder philosophische Anthropologie» (Starke 1831, S. 367) verweisen, wenn nicht auf andere Quellen hingewiesen wird. Zuerst beschäftigen sich, nach Kant, die Menschen mit der Jagd. Diese Periode fing an, gleich nachdem der Mensch das Gehen und Sprechen erlernte. Der Jagdperiode folgte diejenige, in welcher der Mensch vom Hausvieh lebte. Es ist unklar, ob Kant hiermit nur die Hirtenperiode meint, oder ob er damit auch den Ackerbau verbindet. Den Ackerbau als eine besondere Beschäftigung und die Ackerbauperiode als ein besonderes Zeitalter erwähnt

er an der betreffenden Stelle in der «Menschenkunde u. s. w.» gar nicht, während nach dem «Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte» («Beschluss der Geschichte») die Hirten- und die Ackerbauperioden auf ein und dasselbe Zeitalter sich beziehen. An derselben Stelle im «Mutmasslichen Anfang u. s. w.» spricht Kant von der höheren Rentabilität der Hirtenschaft im Vergleich mit dem Ackerbau, wenigstens in Anwendung auf jene Zeiten. Ebendaselbst lässt er dem Ackerbau das Wurzelgraben und das Früchtesammeln vorangehen, und zwar so, dass diese Beschäftigungen der Zeit nach dem Jagdleben entsprechen. Hierauf folgte die Erfindung der Metalle, bezw. des Eisens, was «eine sehr grosse Bewegung unter den Menschen und Tieren gemacht haben musste», der Schreiberkunst und endlich des Geldes. Die Erwähnung dieser Erfindungen verbietet es uns zu sagen, dass Kants Betrachtungen darauf ausgehen, in der wirtschaftlichen Geschichte Perioden, im strengen Sinne des Wortes, zu unterscheiden. Nur etwa in Anwendung auf die den oben erwähnten Erfindungen vorangegangene Zeit könnte man von wirtschaftlichen Perioden sprechen. Richtiger wäre es zu sagen, Kant will diejenigen Ereignisse hervorheben, die in der wirtschaftlichen Geschichte der Menschheit eine grosse Rolle spielten, und so auf die Haupteinschnitte dieser Geschichte hinweisen. Auch ist nicht zu übersehen, dass die Erwähnung der Schreibekunst den Charakter jener Betrachtungen, die sich auf die *wirtschaftliche* Geschichte beziehen sollen, etwas stören.

Dagegen befasste sich Kant mit ausführlichen Untersuchungen, wenn nicht über den objektiven Gang der Menschheit, so doch über den letzteren vom Standpunkte des Wertes, der ihm beizulegen ist. Wir gehen daher zu der Frage über, ob nach Kant im Fortgange der Geschichte ein Fortschritt stattfinde. Die Frage nach dem Fortschritt will Kant nicht auf einzelne Völker oder Arten des menschlichen Geschlechtes, geschweige denn auf einzelne Menschen anwenden, sondern auf die menschliche Gattung im Sinne von einer Reihe von Generationen, und sie wird gestellt nicht in Bezug auf die Vergangenheit, sondern in Bezug auf die Zukunft (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., Nr. 1). Das letztere soll bedeuten, dass gefragt wird, nicht ob die Menschheit bisher im Fortschreiten begriffen war, sondern ob sie in der Zukunft immer zum Besseren fortschreiten werde. Eine solche Bestimmung der Zeit, auf welche das Problem über den Fortschritt anzuwenden sei, steht im Widerspruche mit Kants eigenem Verfahren, wie wir später sehen werden.

Es ist aber gleich hier zu bemerken, dass Kant die *Vollendung* des Fortschrittes für eine blosse, wenn auch «in aller Absicht sehr nützliche Idee» hält (Rezension von Herders Ideen, 2. Teil).

Bevor wir zu der Darstellung der spezielleren Erörterungen Kants über den Fortschritt übergehen, müssen wir hervorheben, dass der Fortschritt bei ihm keine Entwicklung sei, bei welcher etwas neues und auf gänzlich neuem Boden entstehen könne, sondern eine «Auswicklung» der ursprünglichen Anlagen. Wie in Bezug auf die Menschengattung als eine physische Species, welche nach Kant im Anfange ihrer Existenz alle Eigenschaften in sich enthielt, die ihre später entstandenen Abarten charakterisieren («Ueber die verschiedenen Rassen der Menschen», 3. Kapitel), der Begriff der «Auswicklung» bestimmend ist, so in Bezug auf die Menschengattung, als eine ins Nacheinander sich ziehende Reihe von Geschlechtern geistiger Welten. Die «Anlagen» des Menschengeschlechtes, die nach Kant sich entwickeln, sind daher nicht bloss «Fähigkeiten». Beim Lesen der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», wo Kant hauptsächlich von den ursprünglichen Anlagen der Menschheit spricht, hat man eben den Eindruck, als ob etwas, das schon da ist, sich nur *„auszuwickeln"* brauche. Daher ist für Kant die Frage über den Fortschritt der Menschengattung ohne die Frage über die Existenz ursprünglicher Anlagen zu dem, was das Ergebnis des Fortschrittes sein soll, nicht zu lösen. Diese beiden Fragen — die Frage über den Fortschritt und die Frage über die Existenz gewisser Anlagen — hält Kant geradezu für identisch. So in der «Religion u. s. w.», am Anfang des ersten Stückes, wo Kant die Theorien des «Terrorismuss» und des «Eudämonismus» darstellt und hiebei bemerkt: «weil es aber wohl geschehen sein hönnte, dass man sich in beider angeblicher Erfahrung geirrt hätte, so ist die Frage, ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich, dass der Mensch in seiner Gattung weder gut, noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könnte?»

Das allgemeine Problem über den Fortschritt nimmt in Kants Erörterungen die Form von spezielleren Fragestellungen an. Wir haben danach Fragen über den intellektuellen Fortschritt, über den moralischen Fortschritt und über den Fortschritt in der Glückseligkeit zu stellen.

Was den intellektuellen Fortschritt anlangt, so ist er, wie aus vielen Stellen der Kantischen Werke zu ersehen ist, geradezu der Fortschritt par excellence. Denn in der höchsten Entwicklung der Vernunft soll die Bestimmung der Menschheit liegen. Da alle Naturanlagen eines Geschöpfes sich einmal vollständig auszuwickeln haben, so müssen sich beim Menschen, als dem einzigen vernünftigen Wesen auf der Erde, die Naturanlagen, die sich auf den Gebrauch seiner Vernunft beziehen, entwickeln («Idee u. s. w.», 2. Satz). Kant anerkennt daher einen intellektuellen Fortschritt. Die Beweise, die er dafür gibt, haben wir bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit erwähnt, wo von der Naturabsicht und dem «Gebrauche der Vernunft» die Rede war. Neben diesem Inhalte des intellektuellen Fortschritts, neben der Entwicklung des «Gebrauchs der Vernunft» spricht noch Kant von einem zweiten Inhalt des Fortschritts, nämlich von dem Fortschritt in den Wissenschaften und in den Künsten. Während der erste Inhalt des Fortschritts eigentlich die Denktätigkeit als solche bedeutet, hat es der zweite Inhalt des Fortschritts mit dem Ergebnisse dieser Denktätigkeit zu tun. Diese strenge Unterscheidung vollzieht freilich Kant selbst nicht. In Bezug auf den intellektuellen Fortschritt im zweiten Sinne beruft sich Kant auf die historische Erfahrung. Die Geschichte Europas zeige uns, dass durch das Gute, welches in den Staatsverfassungen und in den wechselseitigen Beziehungen der Staaten unter einander vorhanden war, es immer einen Fortschritt in den Wissenschaften und Künsten gab; durch das Fehlerhafte derselben verfielen freilich manchmal die Wissenschaften und die Künste, aber so, dass ein Rest der Aufklärung immer blieb, der nun von den folgenden Revolutionen weiter entwickelt wurde (ib. 9. Satz).

Es tritt vielleicht eine dritte Bedeutung des intellektuellen Fortschritts hinzu: der Fortschritt in der «Denkungsart». Wir sagen «vielleicht», denn es ist möglich, dass Kant unter der «Denkungsart» die moralische Gesinnung versteht. Möglich ist aber auch, dass er darunter die «Aufklärung» versteht. Im Aufsatze «Was ist Aufklärung» sagt nun Kant, die wahre Reform der Denkungsart könne durch eine Revolution nicht erreicht werden, welche nur einen Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger und herrschsüchtiger Bedrückung zustande bringen könne, zur wahren Reform der Denkungsart sei nur Freiheit im «öffentlichen Gebrauche» der Vernunft erforderlich. Kant sieht aber nicht ein, dass da eine

Revolution zur Freiheit im «öffentlichen Gebrauche» der Vernunft führen könne, sie auch indirekt die Aufklärung hervorzubringen imstande sei. Oder meinte er mit den Worten von dem persönlichen Despotismus u. s. w., dass eine Revolution zur Freiheit nicht führe?

Der intellektuelle Fortschritt, und zwar derjenige in Bezug auf die selbständige Zwecksetzung (die zum «Gebrauche der Vernunft» gehört), kann nur durch die Ungleichheit der Menschen zustande kommen (Kr. d. Urteilskraft, § 83). Meint hier Kant den Antagonismus der Menschen, der durch die Ungleichheit hervorgerufen wird, oder die ökonomische und soziale Ungleichheit, die es einer gewissen Anzahl von Menschen erlaubt, in Musse ihren Intellekt oder die Wissenschaft zu pflegen?

An einer Stelle in der «Pädagogik» (S. 214) stellt Kant die Frage nach dem Ausgangspunkt der intellektuellen Entwicklung der Menschheit und unterscheidet dabei zwei Möglichkeiten. Entweder habe die intellektuelle Entwicklung der Menschheit von einem «rohen» oder von einem «vollkommenen», ausgebildeten Zustand angefangen. Im letzteren Falle müsste dann die Menschheit gefallen sein. Kant entscheidet sich aber an der betreffenden Stelle für keine der beiden Möglichkeiten.

Bevor wir zu Kants Lehre von dem moralischen Fortschritt übergehen, wollen wir einige Worte sagen über seine Lehre von dem intellektuellen Fortschritt. Sofern sich derselbe auf die «Denkungsart», und zwar im Sinne der «Aufklärung», bezieht, kann er eigentlich keine selbständige Kategorie neben dem Fortschritt im «Gebrauche der Vernunft» und in den Wissenschaften und Künsten bilden. Er geht auf entweder in diesen oder in jenen oder in beide zugleich. Was den Fortschritt in den «Wissenschaften und Künsten» betrifft, so ist nicht abzusehen, wie er als eine selbstständige Kategorie auftreten und nicht mit dem «Gebrauche der Vernunft» verwechselt werden könnte, wenn man ihm nicht den Sinn beilegen sollte, dass der Inhalt der Wissenschaften im Laufe der Geschichte sich mehr und mehr demjenigen näherte, was vom Standpunkte Kants als *Wahrheit* zu bezeichnen ist. Denn wenn Kant vom Standpunkte der Wahrheit abstrahierte, so musste sich ihm die Geschichte der Wissenschaft als eine Entwicklung im Gebrauche der Vernunft darstellen. Allein es muss unentschieden bleiben, wie sich Kant hier zu dem Moment der Wahrheit verhielt. Der Begriff des «Gebrauchs der Vernunft» ist aber jedenfalls einer der

schwerwiegendsten und wichtigsten im Denken Kants, und dass der « Gebrauch der Vernunft » von Kant hoch bewertet war, haben wir zur Genüge aus dem Bisherigen ersehen können. Wir wollen hier weder für noch gegen diese hohe Bewertung auftreten, müssen aber eine tiefere Einsicht in das Wesen « des Gebrauchs der Vernunft » gewinnen, allerdings von unserem Standpunkte, nicht von dem Kants.

Man kann die seelischen Erscheinungen in zwei Gruppen einteilen, je nachdem ob sie über sich selber hinausgehen und gewissermassen in etwas anderes aufgehen oder ob sie sozusagen in sich selber bleiben. Z. B. ein Streben gehört zu den seelischen Erscheinungen der ersteren Art, ebenso aber jeder Gedanke (wozu wir auch die sog. Erfahrungen rechnen), denn ein Gedanke geht auf in sein Objekt. Die Art dieses Aufgehens des Strebens oder des Gedankens in die erstrebten oder gedachten Objekte ist freilich überaus eigentümlicher Art: davon dürfen wir aber hier absehen. Ein « Gefühl » dagegen ruht in sich selber. Die seelischen Erscheinungen der letzteren Art könnte man *seiende* seelische Erscheinungen, die der ersteren *nicht-seiende* seelische Erscheinungen nennen. Die Bezeichnung „*nicht-seiende* seelische Erscheinungen" ist nach dem oben Gesagten wohl begründet, denn damit soll gesagt werden, dass sie als selbständige Wesenheiten gar nicht existieren, dass sie in ihren Gegenstand auf eine gewisse Weise aufgehen. Es erweist sich also, dass Kants hohe Bewertung des « Gebrauchs der Vernunft » gewissermassen eine hohe Bewertung des Nicht-seins der Seele ist. Natürlich ist Kant weit davon entfernt, den « Gebrauch der Vernunft » in diesem Sinne zu verstehen. Mit unserer Auseinandersetzung wollten wir aber nur die logische Form zeigen, in welche der Kantische Gedanke sich bei dem, welcher diesen Gedanken konzipiert, umwandeln muss.

Das wäre die erste kritische Erläuterung des Kantischen Gedankens über den « Gebrauch der Vernunft ». Dazu fügen wir noch eine zweite hinzu. Wir haben oben (S. 79—80) darauf hingewiesen, dass jeder zu erkennende Gegenstand nur « notwendiges » und « allgemeingültiges » Wissen zulässt und es daher kein nicht-notwendiges und nicht-allgemeingiltiges Wissen geben kann. Diese Behauptung gilt aber für das Denken, sofern man von einem Gesichtspunkt, der *innerhalb* der Grenzen des letzteren liegt, ausgeht. Wenn man den Standpunkt ausserhalb der Grenzen des Denkens verlegt, ändert sich die Sache, und da fragt es sich, ob nicht ein bestimmt gearteter Wille es so machen könnte, dass das So-sein

und das So-gedachtsein der Welt sich in ein Anders-sein und ein Anders-gedachtsein verwandle, — je nach den Inhalten dieses Willens. Anders ausgedrückt, es fragt sich, ob nicht ein bestimmt gearteter Wille fähig wäre, die Welt der Wahrheiten, des Wissens gemäss seinen jeweiligen Inhalten zu erzeugen oder gar zu vernichten? Nicht lösen, sondern aufstellen wollen wir hier dieses Problem. Denn es hängt aufs engste zusammen mit der Frage über unser Verhältnis zu Kants Lehre von dem «Gebrauch der Vernunft»: der vollständige «Gebrauch der Vernunft» könnte unmöglich das Ideal desjenigen werden, der das genannte Problem so löste, dass die Vernunft, die *bestimmten* Inhalte des Wissens von einem bestimmt gearteten Willen willkürlich aufgehoben werden könnten. —

Was den moralischen Fortschritt anbelangt, so widerlegt Kant zunächst drei mögliche Theorien, den *moralischen Terrorismus*, den *moralischen Eudämonismus* und den *Abderitismus*. (Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt, No. 3. — Im Anfange des ersten «Stückes» der «Religion u. s. w.», wo die möglichen Theorien über den Fortschritt zu Worte kommen, wird der Abderitismus gar nicht erwähnt.)

Den moralischen Terrorismus, der einen kontinuierlichen Rückgang des menschlichen Geschlechtes zum Schlimmeren annimmt und der «so alt ist als die Geschichte selbst, als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen. der Priesterreligion» («Religion u. s. w.», am Anfang des ersten Stückes), widerlegt Kant durch die Bemerkung, dass der Verfall ins Schlimmere nicht fortdauern könne, denn bei einem gewissen Grade desselben würde das menschliche Geschlecht durch seine Greueltaten und die den letzteren angemessenen Uebel sich selbst aufreiben. Er liefert aber keinen Beweis dafür, dass das menschliche Geschlecht sich nicht einmal selber aufreiben dürfte, wenn man nicht als solchen die ironische Bemerkung betrachten soll, die er zu der Ansicht der moralischen Terroristen, dass wir «jetzt in der letzten Zeit leben» und «der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Tür ist», macht. Kant bemerkt nämlich: «dieses Jetzt aber ist so alt als die Geschichte selbst» («Religion u. s. w.», erstes Stück, Anfang).

In seinem Buche «Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie» (S. 77) sagt Richard Fester: «Die Meinung der «moralischen Terroristen», dass sich das Menschengeschlecht im kontinuierlichen

Rückgange zum Aergeren befinde, würdigt er (Kant) überhaupt keiner ernsten Widerlegung». Nach dem oben Angeführten muss diese Ansicht als ganz unbegründet betrachtet werden. Dass Kant die «moralischen Terroristen» ernst widerlegen will, ist zweifellos. Es steht auch ausser Zweifel, wie wir sich zu dieser ernst gemeinten Widerlegung verhalten sollen, — ob wir sie ernst nehmen oder ob wir sie als eine eines grossen Denkers unwürdige Beweisführung betrachten sollen.

Der Eudämonismus, der verhältnismässig neueren Ursprunges ist und unter den Philosophen, namentlich den Pädagogen verbreitet ist («Religion u. s. w.», am Anfange des ersten Stückes), behauptet einen beständigen Fortschritt des menschlichen Geschlechtes nach seiner moralischen Bestimmung. Kant verwirft auch diese Theorie. Er meint vielmehr, dass das Quantum des Guten und des Bösen in der menschlichen Natur immer dasselbe bleibe und dass das Gute sich nicht vermehren lasse, denn dies könnte nur durch die Freiheit des Subjekts geschehen, wozu das letztere aber ein grösseres Quantum des Guten, als es tatsächlich hat, haben müsste. Die moralische Grundlage im Menschengeschlechte kann daher nicht im mindesten grösser werden: dazu würde eine Art von Schöpfung durch übernatürlichen Einfluss erforderlich sein. Ein zweites, erkenntnistheoretisches Argument Kants besteht darin, dass das Moralische im Menschen uns überhaupt in keiner Erfahrung gegeben sei, welch' letztere uns nur die Handlungen der Menschen zeigt. «Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 9: «Denn wir haben nur empirische Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen; nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen, insofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind, nicht die moralische, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geschehen sollte und der allein rein, a priori aufgestellt werden kann». Ungeachtet dieser Beweisführung benutzt aber Kant auch ein rein empirisches Argument, das sich dem ersten, dem metaphysischen, anreiht, indem er sagt, dass der Eudämonismus nicht auf Erfahrung beruhen könne, die vielmehr mächtig gegen ihn spricht», sondern er sei eine gutmütige Voraussetzung aller Moralisten, von Seneca bis zu Rousseau, um den Menschen zum moralischen Fortschritt anzutreiben («Religion u. s. w.», am Anfang des ersten Stückes).

Der Abderitismus behauptet ein beständiges Wechseln des Bösen und des Guten, wodurch die Neutralisierung des einen durch das andere, d. i. der Stillstand, gegeben ist. Diese Ansicht, die nach

Kant die verbreitetste sein soll, wird von ihm mit dem Hinweis darauf verworfen, dass nach ihr das Leben der menschlichen Gattung «als ein blosses Possenspiel» angesehen werden müsste, was ihr keinen höheren Wert verschaffen könnte, als den die anderen Tiere haben, die dieses Spiel mit weniger Aufwand an Kraft und Verstand treiben. Die von der Theorie des Abderitismus behauptete Tatsache steht auch im scharfen Gegensatz zu der Moralität eines weisen Welturhebers und Weltregierers («Theorie und Praxis»). Der Widerlegung des Abderitismus liegt also die Ansicht von der Existenz und der Moralität eines vernünftigen Weltschöpfers und die *Ueberzeugung* vom hohen Werte der menschlichen Gattung zu Grunde. Dass wir den Ausdruck «Ueberzeugung» hervorheben wollen, hat seinen Grund darin, dass wir eben darauf hinweisen wollen, dass es eine Ueberzeugung, eine Ansicht ist, womit Kant den Abderitismus zu widerlegen versucht, und in unserer Darlegung nicht mit nichtssagenden Begriffen, wie etwa «moralischer Glaube», operieren wollen.

Es ist hier zu bemerken, das unter den möglichen Fortschrittstheorien Kant keine Kreislauftheorie, die ja vielfach Anhänger gefunden hat, unterscheidet, denn es ist augenscheinlich, dass der «Abderitismus» mit der Kreislauftheorie nicht identisch ist.

Den moralischen Terrorismus, den Eudämonismus und den Abderitismus bestreitend, stellt Kant im «Streit der Fakultäten» seine eigene Fortschrittstheorie auf. Zunächst meint er, können wir uns dabei auf keine Naturgesetze stützen, denn, da der Mensch ein frei handelndes Wesen ist, kann es daher keine sichere Vorhersagung in geschichtlichen Dingen geben. Dabei zitiert Kant die Worte des französischen Jesuiten Gabriel François Coyer: Arme Sterbliche, unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 4). Auch auf die Erfahrung will sich Kant nicht stützen, aus Gründen, die wir oben (S. 24) dargelegt haben.

Und doch kann man nicht jeder Erfahrung entbehren, wenn man die Frage über den Fortschritt lösen will. Es fragt sich nur, was für eine Erfahrung soll es sein? Es ist von vornherein ausgeschlossen, dass unter dieser Erfahrung gewisse empirische Tatsachen verstanden werden sollen, aus denen nun auf induktivem Wege eine Theorie des Fortschritts gebildet werden könnte. Kants Ansicht hat einen anderen Sinn. Er meint nämlich, dass die Erfahrung, unter

Berücksichtigung welcher eine Fortschrittstheorie möglich wird, sich auf eine «Begebenheit» beziehen muss, die auf eine gewisse Beschaffenheit des menschlichen Geschlechtes hinweisen könnte, aus welcher, als einer Ursache, das Fortschreiten zum Besseren folgen müsste. Diese Begebenheit wäre also selber nicht die Ursache des Fortschrittes, sondern nur ein «Geschichtszeichen», ein Zeichen dafür, dass es einen Faktor des Fortschritts gibt. Wenn dieses «Zeichen» sich auffinden lässt, so ist damit die Frage nach dem Fortschritt der Menschheit bejaht, und diese Bejahung des Fortschritts muss dann auch auf die Vergangenheit angewendet werden können. Allein eine Ursache wirkt nur unter gewissen Umständen. Dass die für das Wirken der Ursache des Fortschrittes notwendigen Umstände einmal eintreten werden, kann im allgemeinen vorhergesagt werden, nicht aber der Zeitpunkt ihres Eintretens. Daher muss die Frage nach dem Fortschritte ohne Rücksicht auf die Zeit gelöst werden («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 5).

Dies ist Kants Methode, die er bei seinem Versuche, das Problem über den Fortschritt zu lösen, befolgen will. Es ist die Methode, die uns gestattet, aus einer psychologischen Tatsache auf die Geschichte Schlüsse zu ziehen.

Das gesuchte «Geschichtszeichen» findet nun Kant im Enthusiasmus, d. h. in «der Teilnehmung am Guten mit Affekt», welchen die französische Revolution hervorgerufen hat.[1] Dieser Enthusiasmus, da er die Gefahr nicht fürchtet, mit welcher er verbunden ist, kann zu seiner Ursache nur eine moralische Anlage haben, welche uns die Hoffnung auf den Fortschritt zum Besseren eröffnet und sogar selbst schon Fortschritt ist. Und zwar ist es, wegen der Allgemeinheit dieses Enthusiasmus, eine moralische Anlage des ganzen Menschengeschlechtes. Diese moralische Anlage des Menschen enthält in sich, nach Kants Beschreibung, erstens den Begriff des *Rechts*, dass ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden kann, sich eine bürgerliche Verfassung zu schaffen, wie es ihm selbst gut dünkt; zweitens den Begriff des *Zweckes* (der zugleich Pflicht ist), wonach diejenige Verfassung eines Volkes rechtlich und moralisch

[1] Zur näheren Erklärung des Sinnes, den Kant mit dem Worte „Enthusiasmus“ verbindet, möge erwähnt werden, dass im vierten Abschnitt der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ Kant den Enthusiasmus als „den Zustand des Gemüts, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemenden Grad erhitzt worden“ ist, bestimmt.

gut sei, welche dazu geeignet ist, den Angriffskrieg zu beseitigen, d. i. die republikanische Verfassung, denn nur diese kann die Möglichkeit, obwohl nur die negative, zum Fortschritt geben (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 6). Diese nähere Beschreibung der «moralischen Anlage», deren Konstatierung den Stützpunkt für die Kantische Fortschrittstheorie abgeben soll, wird für uns verständlicher werden, wenn wir die Vermutung aufstellten, dass Kants Gedanke vielleicht dahin hinausläuft, dass der durch die französische Revolution hervorgerufene «Enthusiasmus» durch zwei Gedanken genährt wird — durch den Gedanken von der Selbständigkeit eines jeden Staates und den Gedanken von der republikanischen Staatsverfassung als der besten. Das «Geschichtszeichen» wäre also der Enthusiasmus; die «moralische Anlage, die sich in den genannten zwei «Begriffen» offenbart, wäre die Ursache des Fortschritts

Aus der Konstatierung dieser moralischen Anlage gewinnt man nun nach Kant, «allen Ungläubigen zum Trotz», einen «für die strengste Theorie haltbaren Satz», dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und immer sein werde (ib. No. 7).

Es fragt sich nun, in welchem Verhältnisse stehen die negativen Erörterungen Kants über den Fortschritt, welche in seiner Kritik des moralischen Terrorismus, des Abderitismus und des Eudämonismus enthalten sind, zu den positiven Erörterungen, die in seiner Beurteilung der Rolle der Erfahrung für diese Frage und in der Bewertung des «Geschichtszeichens» zum Ausdrucke kommen. In der Widerlegung des Abderitismus ist der moralische Stillstand, in der Widerlegung des Terrorismus der moralische Rückschritt und in der Widerlegung des Eudämonismus der moralische Fortschritt des Menschengeschlechtes geleugnet worden. Mit dieser durchgängigen Leugnung hat freilich Kant dem Problem eine in logischer Hinsicht unmögliche Lösung gegeben, denn dadurch soll ja die Entwicklung des Moralischen in denjenigen drei Richtungen, die logischerweise überhaupt möglich sind, nicht existieren. Man könnte also glauben, dass Kant das *Problem* des moralischen Fortschrittes leugnet. In der Kritik des moralischen Eudämonismus benutzt er auch, wie wir gesehen haben, ein *erkenntnistheoretisches Argument*, wodurch das Problem des moralischen Fortschritts geleugnet wird, allein auch hier findet sich eine *metaphysische* Widerlegung des moralischen Fortschrittes. In der Heranziehung des «Geschichts-

zeichens» wird daher der Standpunkt gänzlich auf den legalen Fortschritt verlegt, wenn auch dabei der frühere Standpunkt insofern berücksichtigt wird, als der moralische Eudämonismus geleugnet wird. Durch das «Geschichtszeichen» soll zwar der Fortschritt bewiesen sein, aber nicht der Fortschritt in der Moral. Schon in der Widerlegung des Eudämonismus hat Kant der Ansicht Ausdruck gegeben, dass die Moralität eigentlich nicht fortschreiten könne. Er sagt daher: « . . . wir müssen uns von den Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren auch nicht zu viel versprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grund zu verfallen». Der Fortschritt besteht nicht im Wachsen der Moralität, sondern im Wachsen der Legalität, der guten Handlungen, durch welche Triebfedern sie auch veranlasst sein mögen. «Allmählich wird der Gewalttätigkeiten von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u. s. w., teils aus Ehrliebe, teils aus wohlverstandenem eigenen Interesse im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auf die Völker im äusseren Verhältnis gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken» (Streit der Fakultäten. 2. Abschn., No. 9). In der «Menschenkunde oder philosophischen Anthropologie» (S. 367-368) spricht Kant noch entschiedener: «Wir können hoffen, das es noch einmal dahin kommen werde, dass sich alles vervollkommne und seine Bestimmung erreiche, wo keine Veränderungen vorgehen, keine Staaten stürzen, kein Streit, keine Unruhe mehr entstehen werden.»

Wir müssen die zuletzt angeführten Worte nur so verstehen, dass sie einen legalen, äusserlich-gesetzmässigen Zustand verheissen, nicht aber sie so auffassen, als ob Kant hier von einem bewegungslosen, jeder Entwicklung baren Zustand spräche. Das letztere würde vielmehr für Kant ein «tierischer» Zustand sein, der keineswegs von ihm, der das Menschliche, welches bei ihm mit dem Vernünftigen zusammenfiel, so hoch einschätzte, erstrebt oder positiv bewertet war. An keiner Stelle seiner Werke spricht er von der Möglichkeit und dem positiven Werte eines gesellschaftlichen Zustandes, wo es keinen Fortschritt, keinen Kampf, keine Bewegung überhaupt, sondern nur eine grosse, halbbewusste Stille gibt . . . . . Dazu fehlten ihm eben jene Prinzipien, von denen wir in der Einleitung sprachen.

Wir kehren zurück zu der Frage über den Fortschritt. Freilich

ist der Fortschritt in der Legalität für Kant kein kleiner Gewinn. Er bewertet ihn vielmehr sehr hoch. Wenn wir den Gründen nachgehen wollten, die eine solche Bewertung bei Kant bestimmen, so würden wir finden. dass er zwar diese Gründe nicht ausdrücklich angibt, wenigstens nicht im Zusammenhange mit der Frage über den Fortschritt, dass er sie aber stillschweigend voraussetzt. Diese Gründe sind teils moralischer, teils, gegenüber sonstigen Behauptungen Kants, eudämonistisch-utilitaristischer Natur. In Bezug auf den letzteren Grund vergleiche man das im Kapitel von dem Staat über Kants Lehre von der Glückseligkeit Gesagte, wo bemerkt worden war, dass, wo Kant die tatsächlichen sozialen Erscheinungen betrachtet, er wohl das Moment der Glückseligkeit nicht übersieht. Diese Bemerkung bezieht sich aber nicht nur auf Kants Lehre über den Fortschritt, sondern auf seine ganze Gesellschaftslehre.

Bei der obigen Darlegung der Kantischen Ansichten über den Fortschritt haben wir zu diesem Zwecke hauptsächlich den zweiten Abschnitt des «Streits der Fakultäten» benutzt. Gerade in diesem Werke tritt Kant mit der Theorie des Fortschrittes, der ein Fortschritt in der Legalität, nicht aber in der Moralität ist, auf. Allein in seinen andern Werken spricht Kant auch von einem Fortschritt in der Moral; man vergleiche etwa den dritten Abschnitt der «Theorie und Praxis», wo Kant geradezu als ein moralischer «Eudämonist» (in seinem Sinne dieses Wortes) auftritt. Allerdings ist es nicht immer klar, ob wir vor uns nur einen ungenauen Sprachgebrauch oder klar ausgedrückte Ansichten, die darauf hinausgehen, auf den moralischen Fortschritt hinzuweisen, haben. Ein Unterschied zwischen Kants Auseinandersetzungen über den legalen und denen über den moralischen Fortschritt ist aber nicht zu übersehen. Bei den ersteren, wie bei der Widerlegung der Theorie des moralischen Fortschritts überhaupt, verfährt Kant immer prinzipieller, als bei den letztern, bei welchen es zumeist an jeglichen Beweisen fehlt. So z. B. findet er an einer Stelle in der «Theorie und Praxis» sogar für unnötig, den Satz zu beweisen, dass ein Fortschritt im Moralischen stattfinde, und überlässt nur seinen Gegnern, das Gegenteil zu beweisen. Er sagt, dass er sich auf seine Pflicht stütze, so auf die Nachkommenschaft einzuwirken, dass sie immer besser werde und dass dies daher auch die Möglichkeit des Fortschrittes in sich enthalte. Es ist unklar, warum Kant diese Worte für keinen Beweis hält; es ist ja ein Beweis wie viele andere. Anders steht

die Sache, wenn man fragen wollte, ob solche «moralische» Beweise irgend welchen logischen Wert haben.

Eine eigentümliche Stellung in der Frage über den moralischen Fortschritt nimmt Kant an einer Stelle im dritten Abschnitte der «Theorie und Praxis» ein. Hier steht er eigentlich auf dem Standpunkte des Agnostizismus, denn er gesteht, dass der moralische Fortschritt nicht zu beweisen sei, und meint nur, dass das Gegenteil ebenfalls ungewiss sei. Als Stütze für die Wahrscheinlichkeit des moralischen Fortschrittes dient für ihn sein Zeitalter, das im Vergleiche mit andern moralisch höher stehen solle. Der Agnostizismus verwandelt sich hier gleich in einen Probabilismus.

Wenn nun Kant vom Fortschritt des Menschengeschlechts — von dem moralischen Fortschritt oder dem Fortschritt in der Legalität — spricht, so will er aber nicht sagen, dass die ganze Menschengattung und in allen ihren Teilen im gleichmässigen Fortschreiten begriffen sei. Vielmehr bewegen sich nach ihm gewisse Teile der Menschengattung langsamer der Vollkommenheit entgegen als die anderen («Reflexionen zur Anthropologie», Nr. 668).

Es fragt sich nun, wie steht's nach Kant mit dem Fortschritt der Menschheit in der Glückseligkeit? In dieser Hinsicht, meint er, scheint die Menschheit ihre Bestimmung nicht zu erreichen. Dies sagt er in der ziemlich skeptisch und pessimistisch gehaltenen «Anthropologie» («Charakter der Menschengattung»). Und in der «Pädagogik» (S. 223) heisst es: «Bei dem jetzigen Zustande der Menschen kann man sagen, dass das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menschen wachse. Und es ist noch die Frage, ob wir im rohen Zustande, da alle diese Kultur bei uns nicht stattfände, nicht glücklicher, als in unserem jetzigen Zustande sein würden. Denn wie kann man Menschen glücklich machen, wenn man sie nicht sittlich und weise macht?» Der Ausdruck «das Glück der Staaten» soll nicht den Sinn haben, als ob die Staaten in ihrer Glückseligkeit Fortschritte machen. Hier ist unter «Glück» nur das äussere Gedeihen zu verstehen. Der Grund, warum Kant den Fortschritt in der Glückseligkeit, wenigstens in Bezug auf die Vergangenheit, leugnet, ja einen Rückschritt hierin sieht, besteht somit darin, dass die Glückseligkeit mit der Moralität und der Weisheit eng verknüpft ist. Die Glückseligkeit hat nun abgenommen, gemäss der Verminderung der Moralität und der Weisheit. Zugleich aber wird dadurch der moralische und intellektuelle Rückschritt (in Be-

zug auf die Vergangenheit) behauptet. Auch ist die Erwähnung des «rohen Zustandes» der Menschheit nicht ohne weiteres klar, denn danach sollte man glauben, dass die Menschheit im Anfange ihrer Existenz in intellektueller und moralischer Hinsicht höher stand als jetzt.

Allein in der Rezension des zweiten Teiles der «Herderschen Ideen» spricht Kant so, als ob er überhaupt ein solches Problem wie das über den Fortschritt der Glückseligkeit leugne. Denn dort heisst es: «In allen Epochen der Menschheit, sowie auch zu derselben Zeit in allen Ständen findet eine Glückseligkeit statt, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geschöpfes an die Umstände, darin es geboren und erwachsen ist, angemessen ist; ja es ist sogar, was diesen Punkt betrifft, nicht einmal eine Vergleichung des Grades derselben, und ein Vorzug einer Menschenklasse oder einer Generation vor der andern anzugeben möglich.» Hierdurch wird nicht nur die Berechtigung des Problems über den Fortschritt der Glückseligkeit geleugnet, sondern zugleich eine durchgängige Glückseligkeit des Menschengeschlechtes, sowohl im Nebeneinander, als auch im Nacheinander, im Gegensatz zu den oben mitgeteilten Ansichten Kants über den bisherigen Rückgang des Menschengeschlechtes in Bezug auf die Glückseligkeit, behauptet.

Durch die hier, wie schon früher mitgeteilten Ansichten Kants über die Glückseligkeit sind seine Lehren über die letztere nicht erschöpft. Allein wir wollten nur auf die Grundtendenzen hinweisen, wobei wir uns bewusst sind, dass Kants Glückseligkeitstheorie oder, besser, Glückseligkeitstheorien den Gegenstand einer eingehenderen Untersuchung bilden könnten.

Es fragt sich nun, an *wem* vollzieht sich der Fortschritt. Der Mensch, sagt Kant, «erreicht unter allen Geschöpfen am wenigsten den Zweck seines Daseins, weil er seine ursprünglichen Fähigkeiten zu solchen Absichten verbraucht, die die übrigen Kreaturen mit weit minderen und doch weit sicherer und anständiger, erreichen. Er würde auch das Verachtungswürdigste unter allen, zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit, sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhöhte, und denen in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswicklung bevorstünde.» In der «Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels», aus der dieses Zitat genommen ist, wird diese Ansicht namentlich auf das menschliche Erkenntnisvermögen angewandt. Und die Ur-

sache davon, dass der Mensch am wenigsten den Zweck seines Daseins erreicht, sieht Kant, gemäss der materialistischen Tendenz, die sich im betreffenden Abschnitte (3. Teil) der «Naturgeschichte und Theorie des Himmels» kund gibt, in der «Grobheit der Materie, darin sein geistiger Teil versenkt ist, in der Unbiegsamkeit der Fasern und der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, welche dessen Regungen gehorchen sollen», was die Trägheit der menschlichen Denkkraft zur Folge hat. Daher ist die völlige Entwicklung seiner Erkenntnisfähigkeit dem Menschen erst im zukünftigen Leben bescheert (ib.).

Während hier die völlige Entwicklung der erkennenden Anlagen des Menschen in seinem zukünftigen individuellen Leben bevorsteht, meint Kant in der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» (2. Satz), dass die vollständige Entwicklung des «Gebrauchs der Vernunft» nur von der Menschengattung erreicht werden könne, nicht aber von den einzelnen Individuen, denn die Vernunft bedarf «Versuche, Uebung und Unterricht,» die bei den einzelnen Individuen wegen ihrer kurzen Lebensfrist nur in einem sehr geringen Masse möglich sind. Zur vollständigen Entwicklung des Gebrauches der Vernunft bedarf es daher einer vielleicht unabsehbaren Reihe von Generationen, deren eine der anderen ihre Fortschritte überliefert. Dass die Erfinder oft von ihrer Erfindung keinen Nutzen für sich ziehen, sondern ihn erst der Nachwelt überlassen müssen, soll als ein Beispiel dafür dienen, dass die Naturanlagen des Menschen, die sich auf den Gebrauch seiner Vernunft beziehen, nicht im Individuum, sondern nur in der Gattung vollständig entwickelt werden sollen (Rezension über Herders Ideen, 2. Teil). Die Tatsache, dass die Idee des Fortschrittes nicht auf das Individuum, sondern auf die Gattung anzuwenden sei, ruft aber bei Kant keine Unzufriedenheit mit der Vorsehung hervor. «Reflexionen zur Anthropologie», 661: «Jeder Einzelne verabscheut den Tod, aber das gemeine Wesen, welches sich erhalten will, hat doch Ursache, der Einzelnen Tod zu wünschen. Jedes will reich sein, aber das Publikum verlangt Ungleichheit der Stände. Jeder will grosse Talente, das Publikum aber bedarf geringe. Zwar wünscht das Publikum keine bösen Neigungen, aber durch dieser ihr Dasein wird allererst ein Publikum möglich. So wird das besondere Uebel ein Gut im Ganzen. *Wollte man seinen Wunsch so steigern, dass wir ganz andere Zeugungsgesetze, ganz andere Neigungen und Geisteskräfte den Menschen*

zuerteilen wollten, so würde dieser Wunsch, weil er seine eigene Person aufhebt und an deren Statt eine andere setzt, ungereimt sein". Daraus ist zu ersehen, dass Kant die Gattung höher bewertet, als das Individuum. Die hervorgehobenen Worte aus den «Reflexionen» sind aber noch in einer anderer Hinsicht beachtenswert. Die konsequente Entwicklung des Gedankens von dem Charakter des sittlichen Ideals (siehe S. 59-60) würde Kant gehindert haben, zu sagen, dass unsere Wünsche, wenn sie nicht «ungereimt» sein sollen, sich an dem Erreichbaren und Möglichen halten müssen.

Wir wenden uns nun zu der Frage über die tätigen Kräfte des Fortschrittes. Es ist der Antagonismus unter den Menschen, der den Fortschritt herbeiführt. Im Hinblick auf die Folgen, die der Antagonismus mit sich führt, ruft Kant aus: «Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen» (Idee u. s. w., 4. Satz). Kant versucht aber nicht, die logischen Fäden aufzuzeigen, die von den Feindseligkeiten und antagonistischen Strebungen der Menschen ausgehend, zum Fortschritt führen. Er stellt sich die Frage nicht, ob dieser Antagonismus nicht etwa auch zur Vernichtung gewisser Seiten der Kultur führen könne. Er begnügt sich mit der landläufigen Beurteilung der Rolle des Antagonismus. Aber der Antagonismus ist nichts anderes, als ein Werkzeug der «Naturabsicht», so dass diese der eigentliche Faktor der Geschichte ist. Der Fortschritt hängt von einer höheren Macht ab. Er kann nicht «von unten hinauf», sondern «von oben herab» erwartet werden («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 10). Dies bedeutet, dass die positive Bedingung des Fortschrittes nicht in den Menschen liege, sondern in der Vorsehung, von der allein der Fortschritt des Menschengeschlechtes erwartet werden könne. Denn es ist nach Kant falsch, etwa in der Volkserziehung einen Faktor des Fortschrittes zu sehen. Erstens hat das Volk keine materiellen Mittel dazu, um den Kindern eine Bildung zu geben; zweitens hat auch der Staat kein Geld dazu, weil er alles Geld zum Kriege braucht. Und wenn auch der Staat die Volksbildung in seine Hände nehmen wollte und könnte, so dürfte auch dies in uns keine besonderen Hoffnungen wecken, denn die Regierung müsste selbst gut erzogen werden, um das Volk nach einem bestimmten einheitlichen Plane zu erziehen. Solche günstige geistige Veranlagungen der Machthaber sind aber bloss Sache des Zufalls («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 10).

Nur eine negative Bedingung des Fortschritts hängt von den Menschen ab; diese besteht in der allmählichen Beseitigung des Krieges. Denn eine vollkommene Staatsverfassung und, als Mittel dazu, vollkommene Verhältnisse unter den Staaten bilden die unumgängliche Vorbedingung, unter welcher die Natur alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.

Auch in der «Theorie und Praxis», 3. Abschn., begegnen wir derselben Ansicht. Auch hier wird gesagt, dass der moralische Fortschritt weniger von dem, was wir tun (z. B. von der Erziehung, die wir unseren Kindern geben), als von der Natur oder der Vorsehung abhängt, die uns in ein bestimmtes Gleis hineinzwingt. «in welches wir uns selbst nicht leicht fügen würden».

* * *

Am Schlusse müssen wir über die Gliederung unserer Arbeit einige Worte sagen. Denn die Gliederung eines Werkes, sofern dadurch Probleme angedeutet werden, besitzt nicht bloss technisches, sondern auch prinzipielles Interesse. Freilich werden wir hier nur die Haupteinteilung in Kapitel, nicht aber die spezielleren Gliederungen in Betracht ziehen können. Das erste Kapitel soll als Einleitung in die ganze Arbeit dienen und unsere prinzipiellen Ansichten zum Ausdruck bringen. Es folgt dann das Kapitel über die sozialen Wissenschaften und ihren Gegenstand; dort haben wir bereits hervorgehoben, dass ein solches Problem nur vom Standpunkte Kants als berechtigt angesehen werden kann. Ein Kapitel über die «sozialen Wissenschaften und ihren Gegenstand» kann somit nach unserer Ansicht nicht als Glied einer richtigen Einteilung einer soziologischen Arbeit gelten (siehe Seite 8). Sodann befassen wir uns mit den Bestimmungen des Gesellschaftlichen (Kapitel III), einem Problem, das als solches Kant unbekannt war. Wenn wir es aber gleichwohl in die Darstellung der Kantischen Gesellschaftslehre einfügen, so hat es seinen Grund darin, dass wir es *logisch* aus Kants konkreten und speziellen Auseinandersetzungen herausschälten. Die übrigen Kapitel befassen sich mit verschiedenen Menschengruppen, sowohl mit Begriffen von Gesamtheiten (z. B. die Menschengattung, die Völker), als auch mit wirklichen Vereinigungen von Menschen (z. B. die Familie, die Nationen, der Staat, der Völkerbund und der Weltstaat). Auch in dieser Gliederung haben wir nicht unseren eigenen Grundsätzen, sondern denen Kants gefolgt. Denn er spricht

ja von einer Familie, einem Staate u. s. w. Es ist vielleicht die grösste Akkomodation an Kant in dieser Arbeit, dass wir diese Begriffe zum Gliederungsprinzip wählten. Denn wir geben nicht zu, dass es ein solches besonderes Untersuchungsobjekt geben könne, wie etwa die Familie oder der Staat. Im gewissen Sinne betrachten wir daher die Erörterungen über soziale Vereinigungen als Erörterungen über nicht-existierende Dinge. Damit wollen wir aber nicht sagen, dass diese Erörterungen keinen Wert haben. Allein ein Wert kommt ihnen nur insofern zu, als man unter die Begriffe der Familie, des Staates u. s. w. dasjenige substituiert, was wirklich existieren kann, wozu es einer tiefgehenden Gedankenarbeit bedarf. Und nur auf diese Weise ist eine wissenschaftliche Untersuchung möglich. Damit kommen wir zu der Frage über die Prinzipien und die Begriffe des soziologischen Wissens (man vergleiche die «Einleitung»). Wir wollen hier nun diese Prinzipien und Begriffe kurz formulieren, wobei wir an zwei Problemen exemplifizieren werden, an dem Problem der Volkscharaktere und dem Problem des intellektuellen Fortschrittes (im Sinne des «Gebrauchs der Vernunft»).

I. Das Seiende ist entweder physisch oder psychisch. Kein Drittes kann gedacht oder in der Erfahrung gegeben werden. Wir haben also zu unterscheiden den Begriff des Volkes als einer Summe von Körpern und den Begriff gewisser seelischer Eigenschaften, die diesen Körpern zukommen mögen. Ebenso haben wir zu unterscheiden den «Gebrauch der Vernunft», die Verstandestätigkeit, von denjenigen Körpern, an denen sie vorkommen mag, und zwar öfter oder seltener vorkommen mag als an den Körpern des vorangegangenen Zeitalters.

II. Sofern die Menschheit — die ganze Menschheit oder ihre Teile — in ihrem Nacheinander- oder Nebeneinandersein im Sinne von einer Summe von Körpern aufzufassen ist, insofern ist sie eben so zu erkennen, wie alle anderen Körper.

III. Sofern aber von geistigen Erscheinungen, z. B. von gewissen Charakterzügen oder von der Verstandestätigkeit, die Rede ist, ist nicht zu übersehen, dass ein Ding, sofern es da ist und ein gewisses Wesen besitzt, unabhängig davon zu untersuchen ist, ob es an diesen oder an jenen Körper gebunden ist, oder, wie wir sich lieber ausdrücken wollen, ob es an diesen oder an jenen «geographischen Ort» gebunden ist (siehe S. 80). Die Verstandestätigkeit, als durch diese oder jene Merkmale charakterisiert, bleibt dieselbe, ob sie

einer gewissen Anzahl von Körpern zukomme oder nicht. Wir müssen daher nur die einzelnen psychischen Erscheinungen als solche untersuchen, weil sie, sofern sie da sind, unabhängig von ihrem geographischen Orte sind. Man wird immer geneigt sein, von einer «sozialen» Seele zu reden, wenn man die Existenz einer «individuellen» Seele zugeben wird. Nach dem Gesagten aber gibt es nur einzelne psychische Erscheinungen, deren Wesen und deren Beziehungen zu einander wir zu untersuchen haben, wobei wir nicht ausser Acht lassen müssen, dass das Wesen dieser psychischen Erscheinungen, *sofern es da ist*, dadurch nicht modifiziert wird, dass sie an diesen oder an jenen Körper gebunden sind.

IV. Sofern wir also unser Augenmerk auf die geistige Welt richten, haben wir es mit einer Unzahl von psychischen Erscheinungen zu tun. Allein unser Interesse richtet sich auch darauf, um zu erkennen, ob an gewissen Körpern diese oder jene psychischen Erscheinungen gebunden sind, oder an welchen Körpern gewisse psychische Erscheinungen gebunden sind; d. h. wir wollen auch wissen, welche Charakterzüge mit gewissen Körpern verbunden sind (die Frage über die Volkscharaktere) oder ob eine gewisse psychische Erscheinung, z. B. die Verstandesfähigkeit, mit gewissen Körpern (etwa denjenigen, die im 19. Jahrhundert existierten) öfter oder seltener verbunden ist als mit anderen Körpern (etwa denjenigen, die im 18. Jahrhundert existierten). Kurz, auch der geographische Ort der psychischen Erscheinungen erregt unser Interesse.

V. Es gibt aber keine Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen einer psychischen Erscheinung und einem gewissen geographischen Ort. Das Gegebensein einer psychischen Erscheinung an einem gewissen Ort ist bloss Erfahrungstatsache, ist uns bloss autoritativ gegeben. Es kann daher keine Fortschritts*theorie* oder keine *Lehre* über die Volkscharaktere geben, sondern wie wir z. B. konstatieren, dass vor uns ein blaues Heft liegt, ebenso können wir nur rein erfahrungsmässig konstatieren, dass ein gewisser Charakterzug gewissen Körpern (den «Deutschen», den «Franzosen») zukommt, oder dass die Verstandestätigkeit im 19. Jahrhundert an einer grösseren und kleineren Zahl von Körpern repräsentiert war, als im 18. Jahrhundert.

Freilich ist auch eine solche Konstatierung nur insofern berechtigt, als uns die Erfahrung zugänglich ist. — Eine eigentliche Theorie aber bezieht sich nur auf einzelne und von jedem geographischen Orte

losgetrennte psychische Erscheinungen, *auf psychische Erscheinungen schlechthin.*

* * *

Nachdem wir mit unserer Arbeit fertig sind, ist es geboten, noch einige Bemerkungen zu machen über die Grundsätze, die wir bei der Abfassung derselben befolgt haben.

Einen Autor getreu widerzugeben ist nicht nur vom geschichtlichen Standpunkte aus geboten, sondern es ist im gewissen Sinne und hauptsächlich auch eine sittliche Pflicht, denn durch eine schlechte Auffassung eines anderen Menschen wird ein möglicher Freundschaftsbund, eine mögliche Kirche von Gleichgesinnten leicht zerstört. Daher muss man sich strenge Rechenschaft abgeben können über die Urteile, die man über einen Menschen fällt. Diesem Postulate folgend, wollen wir uns noch einmal über die in unserer Arbeit hervorgehobenen Widersprüche Kants, wie über unser Verhältnis zu ihnen aussprechen. Dabei werden wir auch den *Menschen* Kant berühren müssen, was hier, wo wir nicht mehr die Kantische Gesellschaftslehre als ein logisches System darzulegen haben, wohl berechtigt ist.

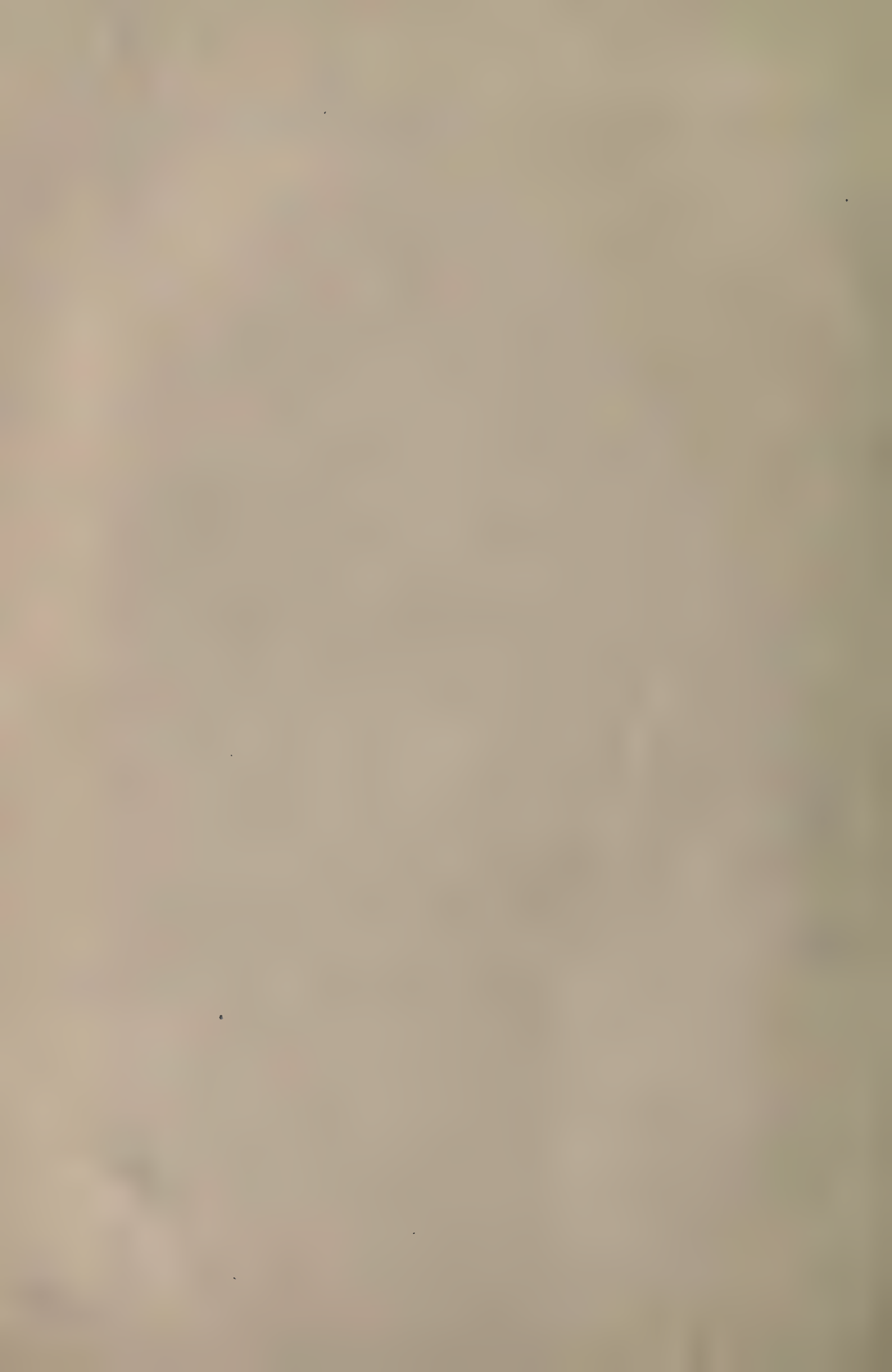
Wir haben an vielen Orten auf Widersprüche bei Kant hingewiesen, wenn auch diese Hinweise keineswegs für unsere Arbeit charakteristisch sind. Wie sollen wir uns die Tatsache erklären, dass ein Denker sich so arg widerspricht, ein Denker von dem Ernste und der Intensität der Denktätigkeit, wie es Kant war? Der nächste Erklärungsgrund wäre der, dass Kant die sich widersprechenden Vorstellungen zu verschiedenen Zeiten konzipiert habe, dass diese Widersprüche somit durch den Werdegang Kants bedingt seien. Diese Möglichkeit geben wir wohl zu, allerdings nur hinsichtlich des *Entstehens* der sich widersprechenden Gedanken, nicht aber hinsichtlich des Inhalts der letzteren (siehe die «Einleitung»). Wenn wir aber sagen, dass gewisse Gedanken Kants im Laufe seines Werdeganges verschiedene waren, dabei aber vom Inhalte dieser Gedanken absehen müssen, so dass diese Gedanken, als durch persönliche Erlebnisse angeregt, bloss als Denkprozesse auftreten, ohne sich von einander inhaltlich zu unterscheiden, wie können wir nun den Versuch anstellen, diese Gedanken in Zusammenhang zu bringen mit gewissen Lebensereignissen Kants? Wir müssten uns also mit der allgemeinen Bemerkung begnügen, dass die Ge-

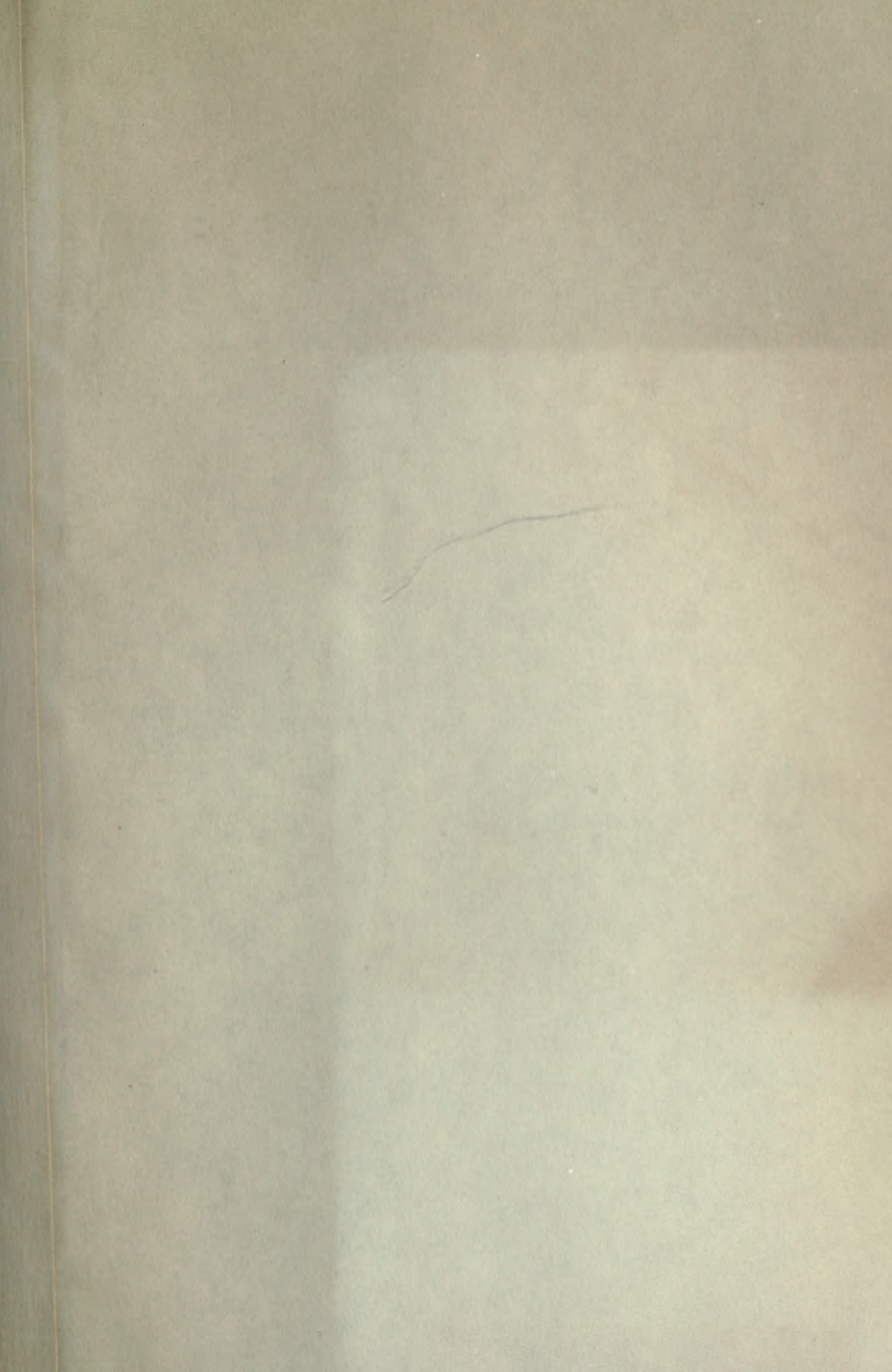
danken, die bei Kant als Widersprüche auftreten und sofern sie zu verschiedenen Zeilen konzipiert wurden, durch Erlebnisse in ihrer Enstehungsweise bedingt waren, um nun nach irgend welchen anderen Erklärungsgründen für die Tatsache zu suchen, dass Kant oftmals (und auch zu gleicher Zeit) widersprechende Gedanken zum Ausdruck bringt.

Wir verwerfen auch einen anderen Erklärungsgrund, der wohl von wenigen ausgesprochen, von vielen aber vorausgesetzt wird. In den meisten philosophiegeschichtlichen Darstellungen werden die Widersprüche der betreffenden Autoren so hervorgehoben, als ob es diesen an genügender Schärfe und Tiefe des Denkens fehlte, um diesen Widersprüchen auszuweichen. Daher das Lächerliche und zugleich das Tragische, dass manche Philosophiehistoriker mit einer solchen Selbstzufriedenheit die ärgsten Widersprüche der Denker hervorheben, so dass man sich nur wundern muss, warum gerade diese in Widersprüchen verwickelten Denker etwas Eigenartiges geschaffen haben, nicht aber jene Philosophiehistoriker. Wir glauben aber nicht, dass ein ernster Denker, wie es Kant war, in tiefgehenden Widersprüchen befangen sein könnte.[1] Wir sind daher zu der Annahme gezwungen, dass die Widersprüche, die die Kantische Gesellschaftslehre in unserer Darstellung aufzeigt, zu erklären sind: erstens durch gewisse Mängel in der Konsequenz des Denkens: dies spielt aber bei einem solchen Denker wie Kant eine sehr unbedeutende Rolle: zweitens durch die Darstellungsweise Kants, wie z. B. durch die Knappheit der Sprache u. s. w., so dass die Widersprüche daher scheinbare Widersprüche sind, die als solche durch das vorhandene schriftstellerische Material bedingt sind.

[1] Uebrigens glauben wir, dass die Menschen überhaupt sich viel weniger widersprechen, als man gewöhnlich annimmt.










UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 07 02 023 8